Valentin Mureşan

Ce este filosofia?

Cartea de liceu

• punct

Redactor: Irina Ilie

Lucrarea apare sub egida *Centrului de educaţie permanentă*
al Facultăţii de Filosofie a Universităţii Bucureşti.
Cu sprijinul programului Tempus JEP - 12517-97

© Editura Punct, 2000
75104 Bucureşti, România
Str. Bucur nr. 18, sector 4
tel. : (00401) 330.80.06; 330.16.78
fax: 330.16.77

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale
MUREŞAN, VALENTIN
Ce este filosofia?/ Valentin Mureşan. - Bucureşti : Punct, 2000
p.116 ; 20 cm. - (Cartea de liceu)
Bibliogr.
ISBN 973-98617-9-2

VALENTIN MUREȘAN

CE ESTE FILOSOFIA?

– o introducere elementară –

punct

Cuvînt înainte

Această carte este *o introducere elementară* în filosofie. Mulţi nu vor accepta că pot exista „introduceri" în filosofie, cu atît mai puţin unele „elementare". Ce înseamnă, aşadar, o „introducere elementară" într-un domeniu considerat, de regulă, ca excelînd în dificultate?

Cartea e o „introducere" pentru că se adresează, prin tematică şi prin felul în care e scrisă, celor ce vor *să se iniţieze singuri* în filosofie: elevilor de liceu, tinerilor sau bătrînilor care nu au preocupări sistematice în această sferă a culturii umaniste. Mai ales elevilor de liceu, ce nu posedă cunoştinţe prealabile în domeniu şi nici nu vor să aprofundeze profesional problematica filosofică. Ea nu se adresează filosofilor profesionişti. Pentru aceştia din urmă, ca şi pentru studenţii la filosofie, există introduceri „neelementare", tratate şi monografii.

Caracterul „elementar" al lucrării constă în aceea că ea va urmări familiarizarea cititorului cu gîndirea unui mic număr de mari filosofi, într-o manieră care nu presupune cunoaşterea operei acestora, introducînd sistematic noţiunile de bază, în aşa fel încît să nu fie nevoie de profesori, de alte explicaţii sau de apel la dicţionare ori lucrări mai avansate. Apelul la toate acestea e, indiscutabil, binevenit, dar nu indispensabil. Scopul este acela de a realiza un prim contact – elementar – cu tematica aşa-zis „filosofică", ce a angajat minţile cele mai luminate ale umanităţii timp de milenii. Avînd „o idee" despre ce au vrut filosofii, cititorul va putea apoi persevera singur. Ori abandona lupta.

Avertizez că filosofia nu a fost practicată – şi nu e practicată nici azi – într-un singur mod. De aici, dificultatea de a-i contura specificul. Nu voi începe – ci voi sfîrşi – cu o tentativă de a-i defini specificitatea în toată varietatea sa de forme. Întreaga expunere e focalizată pe două mari direcţii tematice: prima, ce parcurge lucrarea de la un cap la altul, e aceea a *naturii filosofiei* din punctul de vedere al autorilor invocaţi; a doua e o selecţie de *teme filosofice celebre*, care au marcat istoria acestei discipline şi care fac parte din zestrea intelectuală a oricărui om cult.

Am ales metoda *expunerii istorico-tematice* a problematicii filosofiei pentru a atinge simultan două obiective: mai întîi, a-l familiariza pe cititor cu marile figuri ale istoriei gîndirii filosofice în ipostaza lor de *oameni*, nu de zei. Idolatrizarea filosofilor e primul pas pe drumul care *nu* duce la filosofie. Apoi, a pune sub ochiul cititorului o selecţie de teme care au confruntat în mod *tipic* comunitatea filosofilor, din vremuri străvechi pînă azi, sugerînd că acesta nu e un domeniu al „adevărurilor eterne", ci al disputelor şi incertitudinilor perpetue. Contrar speranţelor unor naivi, menirea filosofilor nu a fost niciodată să ne scoată definitiv la lumină, ci să ne introducă în noi straturi de ceaţă.

De ce să îi mai studiem atunci?

Pentru că numai învăţînd cum avansează cunoaşterea vom şti să gîndim cu minţile proprii. Filosofia e lecţia despre cum să ajungem să gîndim liber.

1. Vocabular filosofic preliminar

Ca în orice alt domeniu al culturii, iubitorii filosofiei şi-au creat şi ei un jargon propriu. Va trebui să-l cunoaştem, în linii mari, pentru a înţelege, mai apoi, ce vor să spună. A existat odinioară chiar o modă ca fiecare filosof sau grup de filosofi să-şi construiască propriul jargon, cît mai impenetrabil. Nu voi intra, desigur, în asemenea specificităţi, pe alocuri neserioase. Mă voi mărgini la comentarea cîtorva noţiuni de uz general, utile oricărei lecturi filosofice.

Filosofare şi filosofie. Criticul literar Mircea Martin scria undeva: „orice operă de artă veritabilă conţine o filosofie latentă, care aşteaptă să fie formulată". Iar gînditorul romantic german W. Schlegel credea că în romanele lui Dostoievski sau ale lui Goethe găseşti mai multă filosofie decît într-o mie de tratate cu pretenţii. Azi se vorbeşte despre filosofia guvernului în materie de reformă economică ori chiar de ... filosofia fotbalului.

Toţi aceşti autori fac o confuzie pe care cititorul acestei cărţi e invitat să nu o repete: ei confundă *filosofarea* cu *filosofia*.

Filosofarea e o disponibilitate, aproape general umană, de a pune întrebări despre propria condiţie de om aruncat în imensitatea universului, despre dramele vieţii cotidiene sau despre principiile latente ce stau în spatele diferitelor practici umane. Putem întîlni această *filosofie embrionară* aproape peste tot: în maximele populare ori în interogaţiile spontane ale copiilor („De ce se mişcă Soarele?"; „Ce a fost înainte ca Dumnezeu să facă cerul şi pămîntul?"), în poezie ori în dezbaterea politică.

Filosofia e însă mai mult decît atît: e *investigarea sistematică, teoretică, a acestor intuiţii ale simţului comun*. Cum „fiecare român e poet", am putea fi de acord că „fiecare român filosofează". Dar asta nu înseamnă că fiecare român *face filosofie!*

Pentru a face filosofie e nevoie de mai multe lucruri decît cultura generală, talentul literar ori o anume sensibilitate existenţială. E nevoie de instrucţie specifică, de asimilarea literaturii domeniului, de formarea

unor deprinderi de gîndire pe care nu le are nici literatul, nici matematicianul, nici inginerul. Încă Platon, în dialogul său *Republica*, accentua acest lucru şi spunea că tînărul trebuie să treacă prin matematică, astronomie şi fizică pentru a ajunge, în sfîrşit, la filosofie. Un filosof adevărat trebuie – cu alte cuvinte – să se *profesionalizeze*. Filosofia nu e un har cu care te naşti. Doar lenea de a te „chinui" cu toate aceste discipline şi cu rigoarea intelectuală pe care ele o presupun a născut mitul filosofului înnăscut.

Pe de altă parte, dacă e privită din perspectiva omului de rînd (care nu vrea să se dedice profesional ei), filosofia înseamnă *educaţie* şi e bine să fie distinsă de *învăţarea unei meserii*. Învăţi o meserie pentru a găsi un loc de muncă, dar înveţi filosofie ori literatură spre a te forma pentru viaţă. Dacă filosofia e „inutilă" – cum susţin unii – atunci şi poezia ori muzica ori istoria sînt inutile, iar majoritatea programei de bacalaureat e fără de folos. Nu aşteptaţi să studiaţi filosofia pentru a cîştiga mai bine, ci pentru a gîndi mai bine, mai autonom (în orice domeniu – de la politică, la ştiinţă ori la afaceri); pentru a fi mai apţi să sesizaţi forţa şi limitele gîndirii umane, temeiurile cele mai adînci, de regulă tacite, ale ştiinţei, artei, religiei, dreptului, moralităţii. Filosofia a fost, dintotdeauna, o critică a ceea ce era îndeobşte acceptat, a „evidenţelor", a *statu-quo*–ului. Tocmai de aceea filosofii au trecut întotdeauna ca nişte personaje suspecte.

Într-o epocă precum a noastră, în care idealul educaţional enciclopedist a apus în faţa exploziei informaţionale, *educaţia* trebuie să acorde un rol central filosofiei: dacă disciplinele şcolare – ştiinţifice sau umaniste – nu vor ajunge pînă la o *clarificare filosofică*, adică o clarificare a *convingerilor noastre fundamentale*, nu se va face educaţie, ci informare. Specializarea excesivă e una din cauzele degradării educaţiei, mai ales la vîrsta adolescenţei. A învăţa fizică fără a fi informat asupra semnificaţiei şi valorii legilor fizice, fără a avea o idee despre specificul acestui gen de cunoaştere în ansamblul culturii umane – înseamnă a rămîne la suprafaţa lucrurilor. A învăţa economie fără a avea cea mai mică idee cu privire la teoriile despre natura umană care subdeterminâ variatele teorii economice – înseamnă a te lăsa pradă superficialităţii.

Toate disciplinele au un *nucleu comun*, un nucleu care se compune din convingerile noastre fundamentale – convingeri de natură metafizică, religioasă, morală, artistică, politică, din idealurile noastre. Ele nu sînt obiectul nici unei „ştiinţe".

Omul cult nu mai e cel ce ştie cîte ceva din toate (adesea filosoful e suspectat, naiv, de o asemenea omniscienţă), cel care poate răspunde la orice întrebare (dacă aşa ceva e posibil), ci acela care *are legături*

puternice cu nucleul filosofic. Acest nucleu e spaţiul în care omul cult îşi sedimentează şi ordonează convingerile despre sine şi despre lume, convingeri capabile să-i orienteze conduita. A clădi acest univers interior pentru uzul propriu – chiar fără a fi capabil să exprimi acest efort în cuvinte – înseamnă a poseda o anumită înţelepciune ghidată de o capacitate critică deprinsă prin exerciţiu intelectual. Filosofia e unul din mijloacele eficace de dobîndire şi rafinare a acestei capacităţi.

Un astfel de om va fi mai sigur pe sine pentru că va avea convingeri solide, bine reflectate. El va şti ceea ce ştie şi va şti, totodată, ceea ce nu ştie. Ori, vorba lui Confucius, tocmai aceasta e cunoaşterea veritabilă.

Limbajul filosofului. Pentru mulţi oameni, chiar şi oameni cu antrenament cultural, apropierea de filosofie pare o sarcină imposibilă. Senzaţia e că, citindu-i pe Hegel ori pe Kant, pe Carnap ori pe Heidegger, „nu înţelegi nimic" sau nu înţelegi mare lucru.

Această senzaţie de opacitate nu e diferită, însă, de aceea în care se află microbiştii români în raport cu fotbalul american. Privind la televizor un meci transmis de CNN, ei spun că „nu înţeleg nimic".

Aceeaşi reacţie e înregistrată în rîndul celor formaţi la acordurile poeziei lui Coşbuc, atunci cînd citesc poezia lui Nichita Stănescu: ei, iarăşi, „nu înţeleg nimic".

Explicaţia celor trei cazuri e comună: *înţelegerea* unei experienţe umane noi presupune asimilarea limbajului specific în care e exprimată acea experienţă. Nu poţi spera să înţelegi şi să-ţi placă fotbalul american dacă nu-i ştii regulile. Nu poţi spera să-l înţelegi şi să-ţi placă Heidegger sau Noica dacă nu le cunoşti limbajul specific şi ticurile de gîndire. Nu toţi filosofii vorbesc aceeaşi limbă. F. Nietzsche vorbeşte limba poeziei[1]. R. Carnap vorbeşte limba logicii matematice[2].

Să ne gîndim puţin la lecţia de gramatică. Ce este un limbaj, în sensul cel mai general al cuvîntului?

Un *limbaj* e format din alfabet şi din reguli de gramatică. Alfabetul şi gramatica limbii române au fost studiate de fiecare. Pot exista şi limbaje mai precis articulate, cum sînt cele logice (semne primitive plus reguli de formare a expresiilor). După cum pot exista şi limbaje mai vagi, cum e limbajul gesturilor sau al modei. Să rămînem totuşi la limba română, care e un exemplu de *limbă naturală* (spre deosebire de limbajele *artificiale* ale matematicii sau ale logicii).

---

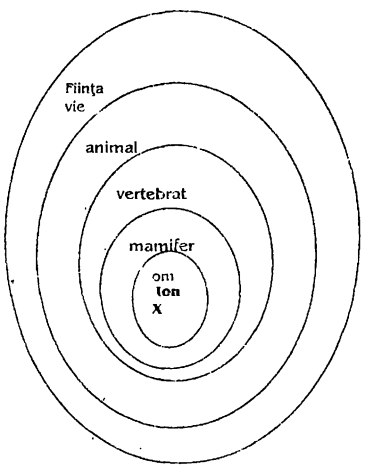
[1] Citeşte poemul filosofic *Aşa grăit-a Zarathustra*, Editura Adinter, Bucureşti, 1991.

[2] Aruncă o privire peste cartea sa, *Semnificaţie şi necesitate*, Editura Dacia, Cluj, 1972.

Din combinarea gramatical corectă a semnelor alfabetului rezultă *cuvintele* limbii române: om, electron, Dumnezeu, fiinţă, funcţie etc. „Lacccq" nu e un cuvînt bine format în limba română. Cuvintele (sau *termenii*) sînt cele mai mici unităţi ale limbajului care poartă un *înţeles* (sau *sens*) distinct.

Orice termen are două dimensiuni: *înţelesul* (ceea ce el spune; unii susţin că înţelesul e totuna cu „noţiunea" sau cu „conceptul" pe care termenul le exprimă); acest înţeles poate fi explicitat într-o *definiţie*; şi, pe de altă parte, *referinţa* (lucrul la care se referă termenul). De pildă, termenul „om" are ca înţeles „noţiunea" *animal raţional* (om = df. animal raţional) şi ca referinţă (sau „sferă") *mulţimea indivizilor umani*. „Zăpadă" şi „omăt" sînt doi termeni *diferiţi*, avînd *acelaşi* înţeles şi *aceeaşi* referinţă. „Luceafărul de seară" şi „luceafărul de dimineaţă" sînt doi termeni *diferiţi* (pentru că sînt succesiuni de litere diferite), care au înţelesuri *diferite* (spun fiecare altceva despre poziţia astrului şi momentul vizibilităţii sale), dar posedă *aceeaşi* referinţă (anume planeta Venus).

Cei ce au făcut puţină logică îşi amintesc faptul că termenii înrudiţi pot fi ierarhizaţi după „sfera" lor:



În limbaj logico-filosofic, termenii supraordonaţi se numesc „gen" în raport cu termenii subordonaţi lor, care se numesc „specie": de exemplu, termenul „mamifer" este specie a termenului „vertebrat" şi gen al termenului „om". Cercurile simbolizează „sferele" acestor termeni.

Următoarea terminologie v-ar putea fi, odată, utilă: genul care nu mai are un alt gen supraordonat se cheamă *gen maxim* (*summum genus*). Specia care e cea mai apropiată de indivizi (aici indivizi umani particulari, *e.g.* Ion Ţiriac) se cheamă *specie infimă* (*infima species*). Ierarhia acestor termeni are loc, aşadar, între *indivizi* („individuali", cum zic unii) şi *genurile maxime*.

Ceea ce diferenţiază specia în cadrul genului e una sau mai multe proprietăţi specifice (= *diferenţa specifică*): *e.g.* omul e o specie de mamifer, anume e un mamifer *raţional*. Specia ovinelor e tot o specie a genului mamifer, dar diferenţa specifică e alta.

Se numesc termeni *generali* acei termeni care au sfera mai mare: *e.g.* termenul „animal" e mai general decît termenul „mamifer".

Se numesc termeni *abstracţi* acei termeni care au un înţeles mai sărac: *e.g.* termenul „fiinţă vie" e mai abstract decît termenul „animal", deoarece în definiţia lui „animal" intră trăsături specifice suplimentare (*e.g.* animal =df. fiinţă vie + *se mişcă* + *nu-şi produce singură hrana*). A se observa că sfera variază invers în raport cu conţinutul: cu cît conţinutul unui termen e mai sărac, cu atît sfera e mai mare; prin urmare, cu cît un termen e mai general, cu atît e mai abstract.

Acum: termenii cei mai generali (şi mai abstracţi) dintr-un domeniu (matematică, fizică, biologie etc.) se cheamă CATEGORIILE acelui domeniu. *Categoriile filosofice* sînt termenii cei mai generali, *indiferent de domeniu*. Ei formează baza conceptuală a *oricărui* domeniu particular de studiu.

Principala preocupare filosofică a vechilor greci a fost identificarea categoriilor filosofice. După Platon (428 – 348 î.e.n.), categoriile filosofice sînt următoarele: existenţă, mişcare, repaus, identitate, diferenţă, finit, infinit, amestec, cauză. După Aristotel (348 – 322 î.e.n.), categoriile filosofice („genurile cele mai mari") sînt: esenţa, calitatea, cantitatea, relaţia, locul, timpul, situaţia, posesia, acţiunea, pasiunea. De ce acestea şi nu altele sînt categoriile, e greu de spus. Convingerea vechilor filosofi e că aceste concepte se găsesc la baza discursului despre orice fel de realitate, nu sînt specifice unui domeniu particular anume. Ele ar caracteriza structura de bază sau *esenţa* lumii. Odată ajunşi la ele şi la sistematizarea lor, scopul cunoaşterii filosofice ar fi atins. O asemenea convingere nu mai întîlnim la filosofii de azi.

Explicitarea sensului unui termen este *definiţia* sa. Definiţiile pot fi *nominale* (sau *verbale* sau *stipulative*), care *explică înţelesul* unui cuvînt (de exemplu prin „fortuit" se înţelege ceea ce e întîmplător, neprevăzut); un caz particular e acela în care *convenim* să ataşăm unui termen un anume înţeles arbitrar, bunăoară în cazul în care construim un limbaj nou: convin să folosesc termenul „inel" în matematică pentru a desemna o mulţime nevidă, înzestrată cu două legi de compoziţie (adunarea şi înmulţirea) şi care satisface un număr de axiome; definiţiile *reale* (*esenţiale*) sînt acelea în care înţelesul explicitat spune ceva esenţial, nu arbitrar, despre obiectul definit: omul

este un *mamifer raţional*. Primele ne spun *ce înţelegem* prin acel termen; cele din urmă, *ce este* în esenţa sa referinţa termenului definit.

O metodă clasică de a construi definiţiile reale este prin indicarea *genului proxim şi a diferenţei specifice*. Bunăoară, specia „om" e definită indicînd genul cel mai apropiat (gen proxim: „mamifer") şi diferenţa specifică („raţional"), cea care o diferenţiază, în cadrul genului, de alte specii.

Există şi alte moduri de a construi definiţiile: de exemplu, prin indicarea modului de producere a obiectului definit – *definiţia genetică* – (con = df. figura geometrică obţinută prin rotaţia unui triunghi isoscel în jurul înălţimii) sau prin indicarea unor efecte observabile specifice ale obiectului definit – *definiţii operaţionale* – (acid = df. substanţa care înroşeşte hîrtia de turnesol). Toţi ne amintim asemenea definiţii de la orele de biologie, matematică sau chimie. Mai puţin de la orele de literatură sau muzică. Filosofia, spre deosebire de muzică sau poezie, lucrează mult cu definiţiile.

Termenii pot fi acum combinaţi, urmînd alte reguli gramaticale specifice, în *propoziţii* (*enunţuri*). O propoziţie (*e.g.* „Zăpada este albă") are şi ea un *înţeles* (*ceea ce spune* propoziţia, şi acest înţeles e numit uneori „judecată") şi o *referinţă* (*starea de fapt* descrisă de propoziţie – faptul că proprietatea albului aparţine realmente zăpezii). Se distinge aşadar aici între înţeles, care e constant, şi formele lingvistice, care sînt variabile („Zăpada este albă" şi „Snow is white" sînt propoziţii *diferite* ce transmit *aceeaşi* judecată, acelaşi înţeles).

Despre termeni nu se poate spune în sens propriu că sînt adevăraţi sau falşi (e impropriu să spui: cuvîntul „urs" e adevărat). Unităţile lingvistice cele mai mici care au *valoare de adevăr* sînt propoziţiile. Cel mai uzual sens al adevărului e cel de *corespondenţă cu faptele*: o opinie (propoziţie) e adevărată dacă există faptul corespunzător (de pildă, propoziţia „Zăpada este albă" e adevărată dacă şi numai dacă zăpada este albă în realitate).

Partea gramaticii care se ocupă cu regulile de combinare a diferitelor semne se numeşte *sintaxă*. Cea care se ocupă de relaţia limbajului cu lucrurile extralingvistice, de înţelesuri, adevăr şi referinţă, se cheamă *semantică*.

Propoziţiile se combină în *fraze*, frazele în *discurs* – ambele fiind mulţimi de propoziţii ordonate gramatical.

O TEORIE este un SISTEM de propoziţii, adică o mulţime de propoziţii coerentă din punct de vedere logic. Forma cea mai înaltă

de sistematizare logică e *axiomatizarea:* fixarea unor axiome (adevăruri prime, nedemonstrate) din care se demonstrează apoi variate teoreme (propoziţii demonstrate). În logică şi matematică întîlnim asemenea teorii axiomatizate (amintiţi-vă de geometria lui Euclid studiată în şcoală); în restul ştiinţelor, gradul de sistematizare mai redus.

Un SISTEM FILOSOFIC e un ansamblu coerent logic de propoziţii filosofice, construite pe baza categoriilor filosofice. De regulă, un sistem filosofic nu are un grad de sistematizare prea mare, dar el ar trebui să conţină armonios toate „domeniile filosofiei":

- *ontologia* = teoria existenţei;
- *gnoseologia* = teoria cunoaşterii;
- *axiologia* = teoria generală a valorilor;
- *estetica* = teoria frumosului;
- *etica* = teoria moralităţii;
- etc.

E greu să dăm exemple în care s-a ajuns, în filosofie, la un grad excepţional de coerenţă sistematică, asemănător celui din ştiinţele exacte (logică, geometrie, fizică, matematică etc.). Dar idealul rămîne. De altfel, filosofia a început în Grecia antică sub forma anti-sistematică a „maximelor". Apoi au venit marile „sisteme" din secolele V-IV î.e.n. (Platon, Aristotel), tradiţie care s-a perpetuat în întreg Evul mediu. Epoca modernă (sec. XVII-XVIII) a fost o nouă epocă de glorie a „sistemului" filosofic (Hegel, Kant); în secolul XX aspiraţia spre sisteme atotcuprinzătoare s-a diminuat, filosofia *problemelor* limitate, bine circumscrise, fiind cea care domină acum.

Tipuri de sens. În cele de mai sus a fost vorba numai de un anume tip de înţeles (sau sens), anume acela care ne *comunică o informaţie* despre obiectele care formează referinţa termenului definit. Cînd spunem că termenul „aur" are ca înţeles „metal cu proprietăţile cutare şi cutare", proprietăţi care sînt observabile sau testabile cu anumite aparate, noi am dat sensul *descriptiv* sau *cognitiv* sau *literal* al lui „aur". Există domenii ale cunoaşterii care au ca ideal utilizarea doar a unui limbaj cu sens cognitiv sau literal, *e.g.* ştiinţele naturii (amintiţi-vă de sensul pur descriptiv al termenilor ce desemnează „mărimi" fizice). Rolul acestor ştiinţe e să descrie şi să explice cauzal.

Majoritatea operelor filosofice utilizează limbajul într-un sens literal. A existat, în Marea Britanie, la începutul secolului XX, chiar o mişcare, cu accente de intoleranţă, în favoarea acceptării drept filosofice *doar* a propoziţiilor cu sens literal, transferînd artei, politicii sau religiei alte utilizări ale limbii (s-a numit *empirism logic*).

Dar ce alte tipuri de sens există?

Se mai vorbeşte de sensul *expresiv* sau emoţional al cuvintelor, *i.e.* capacitatea lor (nu de a comunica ceva, ci) de a *exprima* un sentiment, o atitudine. De pildă, „rrom" şi „ţigan" au acelaşi înţeles cognitiv (membru al unei anumite etnii...), dar au înţelesuri emoţionale diferite („ţigan" *exprimă* o atitudine de dispreţ din partea vorbitorului).

Poţi obţine un text cu înţeles eminamente expresiv utilizînd – în asocieri speciale – numai cuvinte care au, îndeobşte, un sens descriptiv: *e.g.* aer, aur, arbore, inimă etc. Dacă în loc de textul medical (descriptiv) „inima îi bate cu 130 de pulsaţii pe minut", spun: „inimile începeau să lumineze mai tare" – înţelesul cognitiv se diminuează, cel emoţional maximizîndu-se. În poezia modernă apar adesea combinaţii de cuvinte care *nu spun nimic*, dar *exprimă* un sentiment, te iniţiază într-un mister personal. Locul propriu al utilizării expresive a limbajului e literatura, dar şi religia sau predica.

> „Şi a trîmbiţat întîiul înger şi s-a pornit grindină şi foc amestecat cu sînge şi au căzut pe pămînt; şi a ars din pămînt a treia parte şi a ars din copaci a treia parte, iar iarba verde a ars de tot" (*Apocalipsa lui Ioan*).

Înţelesul acestui text biblic nu e literal, ci expresiv; el vrea să înspăimînte, nu să informeze.

Limbajul legilor juridice (nu al legilor fizice, care sînt descriptive!), al regulamentelor, comenzilor, normelor, codurilor morale are un sens primordial *prescriptiv:* el ne spune *ce să facem*. Propoziţia „Închide fereastra!" (ca şi „Cele zece porunci") nu descrie o stare de fapt, nici nu exprimă un sentiment cu intenţia de a-l stîrni în ascultător, ci *ne spune ce avem de făcut.*

Cele trei ipostaze ale sensului expresiilor lingvistice (cognitiv, emoţional şi prescriptiv) se pot regăsi, în intensităţi diferite, în aceleaşi cuvinte. Pe botanist sau pe chimist îl interesează numai sensul literal; pe poet, mai ales sensul emoţional; pe predicator sau pe moralist, mai cu seamă sensul prescriptiv.

În filosofie, tipul de limbaj adecvat prinderii gîndului înţelept a fost privit diferit de diferiţi autori sau de diferite şcoli filosofice. La o extremă se află filosofii care cred că limbajul filosofiei, ca şi cel al ştiinţei, trebuie să fie exclusiv cognitiv-descriptiv (*empirismul logic* de la începutul secolului XX, *e.g.* A. Ayer, R. Carnap); la cealaltă extremă se află filosofii care cred că filosofia e o formă de poezie şi că funcţia distinctivă a limbajului filosofic e cea expresivă (filosofii romantici din secolul al XVIII-lea, dar şi Nietzsche ori Heidegger). Majoritatea marilor filosofi se situează însă undeva la mijloc, folosind un discurs mixt, cu accent pe dimensiunea cognitivă şi pe argumentarea raţională, nu

pe simpla expresivitate şi pe gust. Ei nu uită sublinierea lui Aristotel: „Filosofia este mama argumentelor".

Argumentare şi demonstraţie. Să comparăm următoarele trei propoziţii:

(1) Newton *a demonstrat* legea atracţiei universale.

(2) Eugen Simion *a demonstrat* valoarea literaturii exilului în eseul său din „Literatorul".

(3) Ion Caramitru *a demonstrat* o bună formă actoricească în „Hamlet".

În general abuzăm de cuvîntul „a demonstra". În primul exemplu, cuvîntul e folosit în sensul său propriu: a deduce, pe bază de calcul, o teoremă din premise date. Evident, Eugen Simion nu face în critica sa literară asemenea „demonstraţii". El, mai degrabă, *argumentează*. Iar Ion Caramitru nici măcar nu argumentează, cuvîntul nostru fiind utilizat, în acest caz, într-un sens cu totul impropriu (în loc de „a dovedi", eventual).

Care e diferenţa dintre argumentare şi demonstraţie? Se vorbeşte, în sens strict, de demonstraţii atunci cînd avem limbaje exacte, cum sînt cele logico-matematice. Plecînd de la anumite adevăruri (formule) deja demonstrate deduci un nou adevăr (o nouă formulă) – reamintiţi-vă felul în care aţi demonstrat teorema lui Pitagora.

Argumentarea, pe de altă parte, se produce de regulă în limbile naturale (cum e limba română, engleză etc.), mai puţin precise, atunci cînd se urmăreşte justificarea unui adevăr pe baza altor adevăruri acceptate de preopinent. În sensul ei tare, argumentarea are o structură *logică* (*i.e.* demonstrativă) ascunsă, ce poate fi pusă, la o adică, în evidenţă. În sensul ei slab, ea e o pledoarie, psihologic convingătoare, deşi, eventual, logic incorectă (acesta e cazul retoricii; argumentele care au numai aparenţa corectitudinii se cheamă *sofisme*). Avocaţii sau politicienii „argumentează" de obicei în acest din urmă fel.

Dar filosofii?

Încă din zorii filosofiei, aceştia s-au ferit să recurgă la artificii retorice ori metafore în loc de argumente logice. Există însă o filosofie literaturizată, beletristică (*e.g.* E. Cioran), în care argumentul logic nu e cel mai apreciat lucru. Ca regulă generală însă, deşi trebuie să recunoaştem că filosofii argumentează divers, ei se feresc să încalce logica. Cu cît filonul argumentativ e mai diluat în filosofie, cu atît ne îndepărtăm de marea tradiţie sau cădem în zone extra-filosofice, cum sunt literatura sau eseul literar-filosofic.

Explicaţie şi înţelegere. A răspunde la întrebarea „De ce are loc această eclipsă de Soare?" înseamnă a formula o *explicaţie* a fenomenului ceresc în cauză. Iar o explicaţie în ştiinţele naturii e, de regulă, o explicaţie cauzală: a găsi legea generală (sau teoria) care leagă evenimentul de explicat de cauza lui, permiţînd prezicerea lui exactă sau probabilă.

Cînd întreb „De ce a izbucnit al doilea război mondial?", lucrurile se schimbă. Aici nu mai avem legi istorice generale sub care să punem evenimentele observate; istoricul trebuie să *înţeleagă* sensul evenimentelor istorice cufundîndu-se în epoca interpretată, studiind detaliile relevante ale epocii, încercînd să înţeleagă scopurile agenţilor istorici implicaţi, semnificaţia unor instituţii etc. Această *artă a interpretării* izvoarelor istorice se numeşte *hermeneutică* istorică. Regulile ei sînt destul de vagi; studentul la istorie învaţă cîţiva ani să deprindă această artă a înţelegerii. Acelaşi lucru face studentul de la litere (hermeneutica literară, ai cărei maeştri sînt criticii literari), ca şi acela de la teologie (hermeneutica biblică).

Filosoful urmează mai degrabă calea istoricului sau a literatului (*hermeneutica filosofică*) decît pe cea a omului de ştiinţă. *Înţelegerea filosofică* e o luptă epuizantă cu textul, e efortul de pătrundere a lui, de ghicire a semnificaţiei sale veritabile prin compararea contextelor, a teoriilor, a argumentelor, prin producerea de argumente noi, prin identificarea supoziţiilor ascunse şi a viciilor logice. E nevoie de o îndelungă profesionalizare în arta interpretării şi a controversei filosofice pentru a putea practica filosofia, adică a putea *intra în dialog creativ cu alţi filosofi*. Cei ce cred că această capacitate se obţine citind la întîmplare ori memorînd nişte reguli – inexistente, de altfel – sau improvizînd subtil pe bază de cultură personală, vor rămîne mereu în afara dialogului filosofic.

Nu trebuie să se creadă însă că toată filosofia e de tip hermeneutic. Mare parte din ea (spaţiul cultural anglo-american) e anti-hermeneutică, e *analitică*. *Analiza limbajului*, folosind mijloacele logicii sau ale „simţului comun" (dar bine instrumentat ştiinţific), ar fi metoda proprie filosofiei, după aceşti din urmă filosofi. Dacă hermeneuticii sînt mai apropiaţi de stilul literaturii sau al teologiei, analiticii sînt mai apropiaţi de stilul ştiinţelor naturii şi al celor formale. E greu, şi pînă acum s-a dovedit imposibil, să compatibilizezi cele două tipuri de sensibilitate filosofică (numite, uneori, „continentală" şi „analitică"); dialogul dintre ele lipseşte aproape cu desăvîrşire. Filosofii francezi îi ignoră aproape total pe cei britanici şi reciproc. Se merge pînă la a nega faptul că cei din tabăra adversă fac filosofie.

Dincolo de dispute, filosofia rămîne un teritoriu pe care, oricum te-ai mişca, trebuie să înveţi bine regulile jocului.

Aşa cum poeţii sculptează imagini în mediul cuvintelor nepereche, filosofii, în mediul conceptelor abstracte, sculptează o viziune. A şti să mînuieşti dalta filosofiei e un lucru ce se deprinde cu nemăsurată trudă.

BIBLIOGRAFIE

1. A. Flew, *Dicţionar de filosofie şi logică*, Humanitas, 1996.
2. G. Enescu, *Dicţionar de logică*, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1985.

2. Presocraticii

şi etimologia cuvîntului *philosophia*

Originile filosofiei nu sînt în Grecia antică. Există tradiţii filosofice mai vechi, născute în leagănul unor culturi mai timpurii, cum sînt cele egipteană, chineză sau indiană. Un celebru comentator al filosofilor greci, Diogenes Laertios (sec. III e.n.) îşi începe monumentala lucrare *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*[1] cu cuvintele: „Unii autori afirmă că filosofia a început la popoarele străine (străine de greci – V.M.). Ei susţin că perşii au avut pe magi, babilonienii şi asirienii pe chaldei şi indienii pe gimnosofişti (adică „înţelepţii care umblă goi", asceţii indieni mistici – V.M.).... De asemenea ei spun că Mochos a fost fenician, Zamolxis trac, iar Atlas libian. Egiptenii cred că Hefaistos a fost fiul lui Neilos, că el a început filosofia, reprezentanţii ei de frunte fiind preoţii şi profeţii".

Astăzi nu am mai fi de acord că preoţii şi profeţii pot fi numiţi într-un sens propriu filosofi, dar începuturile filosofiei par a fi legate de practica unor îndeletniciri non-filosofice.

Pentru europeni totuşi, ca şi pentru Diogenes Laertios, Grecia antică e leagănul filosofiei.

***Etimologia cuvîntului* philosophia**. Ne-am putea apropia de originile filosofiei occidentale şi cu ajutorul etimologiei cuvintelor greceşti vechi *philosophia* şi *philosophos*, căci de la ele vin „filosofie" şi „filosof". Cea mai obişnuită etimologie este: *philos* (adj.) = iubitor, prieten; *sophia* (subst.) = înţelepciune. *Philosophia* ar fi, aşadar, dragostea de înţelepciune; iar *philosophos* e iubitorul de înţelepciune.

În această interpretare, sensul filosofiei e destul de banal. Multe pot fi numite „înţelepciune". De altfel, în limba comună, *sophia* însemna şi isteţime, abilitate practică, îndemînare. Ahile oşteanul era, pentru Homer, un *sophos*.

---

[1] Lucrare ce poate fi consultată şi de un începător zelos, ea oferind o imagine a vieţii, personalităţii şi gîndirii multor filosofi cunoscuţi ai antichităţii (Editura Academiei, 1963, reeditată în 1998 la editura Polirom, Iaşi).

Într-un sens mai special, aşa cum e folosită – prin secolul al VII-lea î.e.n – în sintagma celebră „cei şapte înţelepţi" (Solon, Thales, Chilon, Periandru, Epimenides, Pitagora, Orfeu), *sophia* are înţelesul de chibzuinţă, de înţelepciune în ale vieţii. Înţelepţii (*sophoi*, pl.) au fost – pentru greci – precursorii filosofilor, au fost *protofilosofii*. Cicero, filosoful şi politicianul roman din secolul I î.e.n., afirma şi el că, la început, preocupările „filosofice" aparţineau *înţelepciunii* (*sophia*) şi vizau cunoaşterea lucrurilor divine şi umane, a originii şi a cauzelor tuturor lucrurilor. Cineva care pretindea că poate oferi o explicaţie pentru orice fel de lucru, mai ales pentru cele divine, era pe bună dreptate considerat un înţelept şi era venerat. Originile ştiinţei europene a naturii, ca şi ale ştiinţelor practice, se află în aceste începuturi protofilosofice.

Cînd a fost introdus în limbă cuvîntul „filosofie"? Părerile sînt împărţite. Aristotel, marele filosof grec din secolul al IV-lea î.e.n., era convins că înţeleptul Thales din Milet (sec. VI î.e.n.) (acelaşi cu matematicianul, autorul „teoremei lui Thales") a fost primul ce poate fi numit filosof. După alţii, tot în secolul al VI-lea î.e.n., Heraclit din Efes ar fi folosit primul expresia „iubitor de *sophia*", fără a construi totuşi sintagma *philosophia*. Diogenes Laertios e de părere că înţeleptul şi matematicianul Pitagora din Abdera (sec. VI î.e.n.) „a fost cel dintîi care a întrebuinţat termenul de <filosofie> şi s-a numit pe el însuşi filosof". Pitagora nu ezita să deosebească însă înţeleptul (*sophos*) – care nu poate fi decît zeul, căci presupune o desăvîrşire – de filosof (*philosophos*), omul ce se află mereu pe drum, în căutarea înţelepciunii.

Cine au fost primii înţelepţi? Cine au fost aceşti precursori ai filosofilor propriu-zişi, aceste personaje în jurul cărora s-au creat legende şi care au fost considerate a sta deasupra tuturor oamenilor?

Diogenes Laertios ne spune că filosofia are două începuturi şi două mari ramuri: una în Grecia orientală (în oraşul Milet) şi alta în Grecia Mare (coloniile greceşti din Italia).

Prima tradiţie, numită „şcoala ionică", înşiră, între secolele al VI-lea şi al IV-lea î.e.n., asemenea nume: Thales, Anaximene, Anaximandru, Anaxagora, Socrate, Platon, Aristotel. Cu Platon şi Aristotel se ajunge în epoca de aur a filosofiei antice greceşti, ei fiind şi primii autori de la care ne-au parvenit opere integrale.

A doua tradiţie, numită „şcoala italică", îi cuprinde pe Pitagora, Xenofan din Colofon, Parmenide din Elea, Zenon din Elea, Leucip, Democrit, Epicur.

Se observă că o parte din primii filosofi se află şi printre „cei şapte *înţelepţi*" (Thales, Pitagora), ceea ce sugerează că procesul trecerii de

la pre-filosofie la filosofie a fost un proces continuu, fără graniţe nete. Există, desigur, „înţelepţi" care nu sînt confundaţi de nimeni cu filosofii (Solon, Periandru, Epimenides). Cine erau ei?

Ei erau mai degrabă înţelepţi în sensul practic, lumesc al cuvîntului; erau oameni politici şi legiuitori iscusiţi, precum Solon; dar şi vindecători, magi ori preoţi. Învăţătura lor nu era una elaborată, moştenirea ce ne-au lăsat-o constînd cel mult în cîteva *maxime* şi o seamă de fapte extraordinare. Sau cel puţin doar atît ne-a rămas de la ei. Se zice că maximele „Cunoaşte-te pe tine însuţi" ori „Nimic prea mult", înscrise pe frontonul templului lui Apollo din Delfi, erau ale lor. Aceşti oameni nu aveau nici pe departe alura intelectuală a primilor filosofi greci.

Iată-l pe *Epimenides*, un *sophos* din secolul al VI-lea î.e.n. Din diversele fragmente rămase despre el rezultă că „îşi lăsa părul lung", era „fără de învăţătură... avusese drept dascăl un somn îndelungat precum şi un vis". Dar învăţase iniţierile şi „fu socotit un ales al zeilor". Se hrănea cu ierburi de leac („n-ar fi fost văzut vreodată mîncînd"). Era un om cu uluitoare capacităţi profetice: „era cît se poate de iscusit în cunoaşterea viitorului", pretinzînd despre sine că „a trăit în mai multe rînduri"; „sufletul ar putea ieşi oricînd din trup, reintrînd din nou în el". Un asemenea personaj fabulos, pe care-l găsim adesea şi în comunităţile noastre arhaice, atrăgea admiraţia şi respectul tuturor. Cu atît mai mult cu cît mitul lui era dublat de fapte ieşite din comun: a purificat Atena de ciumă şi de răzvrătiri prin sacrificii de oi şi de oameni; el trecea, de asemenea, drept inventatorul plugului. Înţelepţii nu au creat tratate de filosofie, ci cel mult *teogonii* (genealogii ale zeilor, compuneri poetice care încercau să explice metaforic geneza lumii din origini zeieşti). Se zice că şi Epimenides avea teogonia lui şi că ştia multe despre sacrificii şi despre treburile conducerii cetăţii. Alături de Orfeu şi Pitagora a fost numit „mag", pentru că ştia care e rînduiala providenţială a lumii şi care sînt misterele zeilor.

Iată cum suna, probabil, începutul teogoniei lui *Orfeu* (din secolul al XIV-lea î.e.n.):

„La început era Haosul, negrul Erebos şi Tartaros cel întins.
Nici Pămîntul, nici Aerul, nici Cerul nu erau.
Dar în genunile nemărginite ale Erebosului, Noaptea, cea cu aripile negre,
zămisleşte dintru început un ou fără plod, din care,
odată cu trecerea vremii, s-a născut Eros doritul, cel cu spinarea scăpărînd sub aripile-i de aur
întocmai vîrtejurilor stîrnite de vînt". .....

În schimb, *Thales* – „primul filosof" după părerea lui Aristotel – avea o altă structură spirituală şi alt gen de preocupări. El era un

matematician cunoscut. Herodot relatează despre talentele sale inginereşti, care mergeau mînă în mînă cu geometria. A fost un inventator prolific (presa de stors măsline), dar şi un bun sfătuitor politic. A fost un iscusit astronom (a prezis o eclipsă de soare cu un an înainte). Thales a fost primul *filosof al naturii* (fizician), postulînd că elementul care stă la baza tuturor lucrurilor fizice şi biologice este *apa*. Nu a lăsat nimic scris şi învăţătura lui a fost, probabil, în întregime orală. Filosofia sa, dacă poate fi numită astfel, era un amestec de speculaţie subtilă despre esenţa ascunsă a lucrurilor observabile, de cosmologie, fizică, inginerie, politică. Thales e o figură tipică pentru procesul istoric îndelungat de trecere de la straniii înţelepţi arhaici, care trăiau în izolare şi se hrăneau cu plante, la filosofii citadini propriu-zişi.

Un urmaş al lui Thales a fost *Anaximandru*. El a fost primul filosof care a scris în proză şi unul din primii scriitori de proză din literatura greacă. El pare să fi descris dezvoltarea lumii şi originea fiinţelor vii, punînd drept „principiu" sau „origine" a tuturor *apeiron* (nemărginitul, infinitul).

Pitagora a fost foarte diferit de ionieni. El a fost în primul rînd un lider religios şi moral. Una dintre puţinele doctrine ce-i pot fi atribuite cu siguranţă e teoria transmigrării sufletelor. Pitagoreicii formau o sectă ce păstra secretă doctrina maestrului. Dar erau totodată şi o forţă politică, în mai multe cetăţi din Grecia Mare la sfîrşitul secolului al VI-lea î.e.n. Matematica era considerată de ei cheia misterelor lumii, formulele fiind ţinute secrete precum riturile iniţiatice.

Demn de reţinut e că majoritatea grupurilor de „filosofi" din perioada pre-socratică au fost fondate iniţial pentru scopuri religioase, etice şi politice, nu pentru cercetare teoretică. Trecerea de la „înţelepţi" la „filosofi" a fost o trecere de la cultura orală la cea scrisă, de la cîntări poetice acompaniate de muzică la analize în proză, de la nararea de legende şi compunerea de teogonii la cercetarea *principiului* (cauzei prime) tuturor lucrurilor. Inovaţia majoră a primilor filosofi greci a constat în punerea problemei principiului (*arhe*), adică în tentativa de a explica raţional, prin cauze simple şi puţine, varietatea infinită a naturii, aşa cum o observăm. Această orientare a gîndirii a rămas definitorie pentru cultura europeană pînă azi. Democrit, bunăoară, a inventat ipoteza „atomilor" (un exemplu de *arhe*), căutînd să explice în mod cauzal şi unitar lumea fizică (dar şi sufletul), plecînd de la forma şi mişcările atomilor. Ştiinţa modernă va face cam acelaşi lucru.

Stilul filosofiei: de la poezie la proză. Stilul primilor filosofi greci s-a desprins şi el treptat de stilul marilor teogonii, tendinţa fiind însă,

în prima fază, de continuare a tradiţiei formei literare moştenite de la poeţii epici (Homer, Hesiod, Orfeu), care treceau drept marii învăţători ai neamului grec. Treptat, filosofii au optat pentru proză, sfîrşind, prin Aristotel, într-un stil foarte tehnic, „ştiinţific", şi coborînd focarul preocupărilor de la divinitate spre cele lumeşti.

Trei au fost marii presocratici care au scris în versuri: Xenofan din Colofon (secolul al VI-lea î.e.n.), Parmenide din Elea (secolul al VI-lea î.e.n.) şi Empedocle din Agrigent (secolul al V-lea î.e.n.).

Xenofan aparţine atît istoriei poeziei cît şi cosmologiei. Unele din versurile sale sînt importante pentru dezvoltarea gîndirii filosofice, în special acelea care exprimă idei *abstracte* despre zeitate – nenăscută şi Una – spre deosebire de reprezentările antropomorfe ale zeilor (ca personaje aproape umane, făcînd gesturi umane), lăsate de Homer (vezi *Iliada*, *Odiseea*) sau Hesiod. Aceste versuri erau compuse de un poet care era în aceeaşi măsură povestitor şi gînditor. Iată un poem fără conţinut filosofic, dar sugestiv pentru cadrul material în care trăia Xenofon, cu şase sute de ani înainte de Cristos; el evocă o petrecere:

„De-acum podeaua e curată şi mîinile tuturor şi cupele,
Un sclav ne-mpodobeşte frunţile cu cununi împletite, altul – în potir – ne-mbie mireasma frumos mirositoare.
Înainte-ne, craterul stă plin cu voie bună şi, în ulcioare, alt vin aşteaptă, pregătit: vin dulce ca mierea, cu miros de floare, juruit să nu ne lase cînd ne-o fi lumea mai dragă.
Printre noi, tămîia-şi răspîndeşte mireasma sfinţită.
Nu lipseşte apa: rece, dulce şi limpede. Alături, pîini aurii şi cinstita masă împovărată de brînza şi de mierea groasă.
La mijloc, altarul e tot acoperit cu flori şi, de jur împrejur, casa răsună de chiot şi petrecere.
Cuvine-se, mai întîi, ca oameni cu cugete curate, să slăvim Zeul cu cîntări cucernice şi vorbe neprihănite.
Dar, după ce am adus prinos şi ne-am rugat să ne fie dat a săvîrşi tot fapte drepte – cel dintîi lucru pe care trebuie să-l cerem – nu-i păcat să bem
cît să putem ajunge acasă singuri, dacă nu ne împiedică vîrsta.
Vrednic de laudă e bărbatul care, după ce a băut, ştie să dea la iveală gînduri alese
cît îl ajută ţinerea de minte şi rîvna-i spre virtute:
nu războaie cu Titanii, cu Giganţii sau cu centaurii – scorniri de-ale strămoşilor – şi nici amarnice certuri dintre cetăţeni, de pe urma cărora nimeni nu foloseşte;
ci bine e să-şi îndrepte fiecare veşnic gîndul spre zei ...".[1]

[1] *Filosofia greacă pînă la Platon*, vol. I, partea a 2-a, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1979, p.194.

Un fragment mai abstract ne transmite ideea că omul nu cunoaşte niciodată adevărul, ci doar aparenţa, „părerea":

> „Cît priveşte adevărul, nu-i om să-l fi văzut, nici în stare să-l ştie, fie despre zei, fie despre toate cîte sînt aci pomenite; căci şi de s-ar întîmpla cuiva – mai bine decît oricui – să spună un lucru cu noimă, încă de ştiut nu l-ar şti: căci tuturor le e dată părerea ...".

Parmenide e, pare-se, omul unei singure opere: *Despre natură*. Acest poem fizic începe cu versuri în care poetul descrie alegoric felul în care a fost el dus de cai spre lumină (adevăr), părăsind lăcaşurile nopţii (ignoranţei), călăuzit de zinele care îndrumă pe omul ştiutor dincolo de tot ce e omenesc, spre „casa zînelor", unde *cunoşti totul*, „mai ales sufletul neînfricat al bine-rotunjitului" (universului). Parmenide atribuia astfel filosofiei lui, altfel plină de gînduri dense, care au rămas teme de reflecţie pînă astăzi, statutul unei revelaţii. Cu el apare – în versuri – prima discuţie riguroasă despre tema *fiinţei* (ceea ce există dincolo de ceea ce apare, în feluri variabile, omului de rînd) şi nu întîmplător se considera inspirat de divinitate.

Empedocle a fost un parmenidean şi ultimul presocratic ce a scris în versuri. El a fost medic şi politician, temele sale predilecte fiind principiul lumii, transmigraţia şi ieşirea din cercul naşterii şi morţii.

După Empedocle şi Parmenide, mijlocul de expresie uzual al filosofilor a fost proza – deşi Platon va scrie încă *dialoguri*, un gen apropiat de stilul marilor dramaturgi ai vremii. Dar sporirea indubitabilă a caracterului critic şi argumentativ al filosofiei în secolele al V-lea şi al IV-lea î.e.n. poate fi văzută şi ca rezultat al dezvoltării obiceiului dezbaterilor libere şi al discuţiilor publice, bine argumentate, din politică şi din tribunale. Tot proza era mijlocul uzual de exprimare pentru sofişti, ca şi pentru autorii de lucrări mai tehnice, de medicină şi muzică.

Sofiştii. Mişcarea sofistă din secolul al V-lea î.e.n. a avut consecinţe importante asupra educaţiei greceşti şi asupra filosofiei. Platon ni-i prezintă pe sofişti ca pe nişte dascăli ambulanţi care, primii, şi-au vîndut înţelepciunea. *Protagoras* ar fi fost primul care a cerut o taxă pentru a preda morala. A fost repede urmat de alţii: Gorgias, Hippias, Prodicos, Thrasymachos, Critias, etc. Unii dintre ei se specializează într-o ramură anume a educaţiei. De pildă, Thrasymachos preda cu predilecţie retorica, Prodicos era cunoscut ca filolog, Hippias pretindea că poate oferi orice învăţătură – de la matematică la astronomie şi mitologie. Ceea ce aveau în comun aceşti oameni era că străbăteau întreaga Grecie în căutare de elevi, cărora le predau pe bani.

Se pare că au devenit cunoscuţi datorită faptului că dădeau un gen de spectacole intelectuale la sărbătorile panelenice: de exemplu, Hippias se prezenta mereu la Olimpiade, ţinînd discursuri publice şi răspunzînd la întrebările mulţimii. Cîştigau, de altfel, destul de bine: Prodicos lua o drahmă pentru un curs de începători (atîta se zice că ar fi costat şi cursul lui Anaxagoras, *Despre natură*) şi 50 de drahme pentru un curs avansat. Hippias se spune că a cîştigat 20 de mine dintr-o singură vizită într-un mic oraş în Sicilia (*i.e.* cam de 2000 de ori mai mult decît venitul zilnic al unui muncitor bun). Dar existau desigur şi mulţi sofişti minori, care abia trăiau din lecţii.

Odată cu mişcarea sofistă, educaţia tradiţională – bazată, în şcolile publice, pe gramatică, muzică, poezie şi gimnastică – a suferit mari modificări. O nouă disciplină apare: *retorica* (arta ţinerii discursurilor, de care erau interesaţi toţi cei implicaţi în viaţa publică – anume majoritatea cetăţenilor, pe vremea aceea). Apoi, perfecţionarea tehnicilor de persuasiune şi argumentare a contribuit la cristalizarea rudimentelor *logicii* (ştiinţa argumentării corecte – pusă, pentru prima oară, într-o formă sistematică de către Aristotel). În fine, interesul teoretic pentru problemele *politice şi morale* e legat de numele lui Socrate, ultimul mare sofist.

Este de remarcat grija autorilor din secolul al V-lea î.e.n. pentru cultivarea stilului literar şi aceasta pentru că, de cele mai multe ori, lucrările lor erau citite cu voce tare în public sau în faţa unei audienţe mai restrînse. Şi aceasta era valabil nu numai pentru probleme morale sau politice, ci şi ontologice ori cosmologice. Bunăoară, sofisticatele argumente ale lui Zenon din Elea („Ahile şi broasca ţestoasă", „stadionul", „săgeata" etc.) au fost astfel prezentate. Ele rămîn şi azi probleme în dispută, tema de fond fiind aceea a felului în care putem concepe mişcarea (spaţiul, timpul): ca un continuum sau ca un fenomen discret. Platon spune într-un dialog că Socrate, auzind că Zenon şi Parmenide erau în oraş cu ocazia serbărilor prilejuite de Marile Panatenee, i-a invitat acasă pentru *a auzi* lucrările lor şi a le dezbate. Atenţie: Socrate nu le-a cerut lucrările pentru a le *citi* în linişte, cum am face noi astăzi, ci i-a invitat la o lectură publică, la o şezătoare filosofică. Nu întîmplător dialogurile lui Platon reproduc asemenea şezători. Primii filosofi greci aveau şi o metodă favorită, precursoare a logicii, numită *dialectică*. Ea era, de fapt, o *artă a argumentării*, inspirată tot din arta acestor conversaţii publice[1].

---

[1] „Cei ce se ocupă cu subtilităţile de vorbire se cheamă dialecticieni". „Dialectica este arta de a vorbi, prin care combatem sau susţinem o temă cu ajutorul întrebărilor şi răspunsurilor celor care discută" (Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, Editura Academiei, Bucureşti, 1963, p. 119, 216).

Cu timpul, locul sofiştilor ambulanţi l-au luat şcolile stabile: Şcoala lui Isocrate – de retorică; „Academia" lui Platon, „Liceul" lui Aristotel. Şcoala lui Isocrate era centrată pe cunoaşterea utilă, pe formarea abilităţii de a vorbi în public, era o şcoală tipic sofistă. „Academia" lui Platon era o congregaţie formată după modelul comunităţilor pitagoreice. Educaţia (ulterioară celei comune) începea aici cu muzica şi gimnastica, trecea prin matematică şi astronomie şi ajungea la dialectică. Mulţi ani mai trebuiau să treacă pînă ce minţile cele mai agere ajungeau la treapta superioară: cunoaşterea Divinului. Aristotel a stat în „Academia" lui Platon timp de 20 de ani. Scopul acestui „grup de cercetare" nu era informarea, ci formarea sufletelor printr-un îndelungat antrenament pe parcursul întregii vieţi. Scopul ascuns al acestui grup adunat în jurul maestrului era şi acela de a forma oameni politici-înţelepţi şi, în acest fel, de a-şi manifesta influenţa.

Raţiunea de a fi a acestor „şcoli" nu era aplicarea tehnică a cunoaşterii (grecilor le-a lipsit ideea modernă de progres material), ci educaţia superioară, independentă de un interes practic, formarea caracterelor. Aşa se explică faptul că fizica sau biologia erau incluse în filosofie în sensul larg al cuvîntului. Ele nu se vor desprinde ca discipline autonome decît în epoca modernă.

Etimologia cuvîntului „filosofie" la Platon. În celebrul dialog *Republica*[1], Platon face ceea ce pare a fi etimologia cuvîntului „filosofie"(*philosophia*). *Philos*, spune el, înseamnă „doritor de ceva". Dar nu de vin, nici de onoruri, ci de *sophia*, adică de „înţelepciune". *Sophos* este cel ce vrea întreaga înţelepciune. Filosoful va fi aşadar „iubitorul de înţelepciune" în întregul ei, nu în parte.

Dar e evident că această definiţie e prea largă: intră aici şi amatorii de spectacole, admiratorii artei, cunoscătorii miturilor şi amatorii de ceremonialuri, retorii etc. Să fie toţi aceştia „filosofi"?

Desigur că nu, spune Platon. Ei sînt doar „asemănători cu filosofii".

Atunci, ce este filosoful „veritabil"?

Răspunsul lui Platon este: „Cel ce iubeşte *să privească adevărul*", *Sophia* este capacitatea de a vedea, de a privi – cu ochii minţii, desigur – printr-o străfulgerare intuitiv-mistică, adevărul, *ceea-ce-este* în realitate, în spatele aparenţelor. La Platon, adevărul este dat de „Forme" (un model divin, etern al oricărui lucru, datorită căruia el există); ţinta supremă a cunoaşterii e Forma tuturor Formelor: Divinitatea (care a făurit Formele lucrurilor şi lucrurile însele). Cei înşiraţi mai sus nu au

[1] Platon, *Republica*, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1986, (475b – 476e).

acces la adevăr, ei sînt prizonierii „opiniei" (ai cunoaşterii comune imperfecte); filosoful doar e posesorul „ştiinţei" (cunoaşterii desăvîrşite). Facultatea mentală pe care întreaga educaţie filosofică o formează e numită de Platon „intelect intuitiv" (*nous*) şi tocmai posedarea ei îl distinge pe veritabilul filosof. Dar pentru a o avea trebuie să te dedici filosofiei întreaga ta viaţă. Filosofia e, pentru Platon, nu numai o îndeletnicire intelectuală, ci şi un mod de viaţă.

BIBLIOGRAFIE:

1. Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, Editura Academiei, Bucureşti, 1963 (reeditată la Editura Polirom, Iaşi, 1998).
2. M. Detienne, *Stăpînitorii de adevăr în Grecia arhaică*, Editura Symposion, 1996.
3. G. Vlăduţescu, *Ontologie şi metafizică la greci. Presocraticii*. Editura Paideia, Bucureşti, 1998.
4. A. Dumitriu, *Philosophia mirabilis*, Editura enciclopedică română, Bucureşti, 1974.

3. Platon şi sensul termenului *idea*

Platon (427 – 347 î.e.n.) e considerat de mulţi părintele filosofiei occidentale, deoarece el e primul filosof de la care ne-a rămas o operă integrală. Socrate, dascălul său, nu a scris nimic, învăţătura lui fiind în întregime orală. Scrierile presocraticilor s-au pierdut, filosofia lor putînd fi reconstituită cu destulă aproximaţie din „fragmentele" despre ei lăsate de alţii. În schimb, de la Platon ne-au rămas peste 20 de lucrări ample, redactate în stil de *dialoguri* între personaje de cele mai multe ori reale. Principalul „personaj" platonician este Socrate însuşi. E considerat unul dintre cei mai mari gînditori ai lumii şi pentru că filosofia sa a avut reverberaţii de-a lungul întregii istorii a culturii europene, pînă în prezent; Evul mediu timpuriu a fost prin excelenţă platonician; la începutul erei moderne, Galilei se declara un urmaş al lui Platon. Opera sa e azi material de analiză într-o măsură mai mare decît opera multor contemporani.

Viaţa şi opera. Numele său e o poreclă („cel cu fruntea lată", numele original fiind, se zice, Aristocles). S-a născut la Atena şi se trăgea dintr-o familie nobilă, de viţă regească. Avea rude în conducerea politică a cetăţii şi a cochetat şi el, multă vreme, cu politica. A primit o educaţie aleasă, în spiritul şcolilor publice ale vremii: gimnastică, gramatică, muzică, pictură. La 20 de ani l-a cunoscut pe Socrate, un dascăl renumit, care l-a cîştigat pentru filosofie. După ce Socrate, din motive politice, a fost condamnat şi s-a sinucis în închisoare, Platon face ceea ce azi am numi un „turneu academic" prin lumea civilizată a vremii: îl întîlneşte pe Euclid la Megara, studiază matematica cu Theodoros la Cirene, merge chiar în Egipt, la celebrii preoţi ai Nilului, apoi ajunge în Italia de sud unde studiază pitagoreismul, vizitează vulcanul Etna şi se stabileşte aici, la curtea tiranului Dionis cel Bătrîn din Siracuza, ca sfătuitor al acestuia. E suspectat de complot şi vîndut ca sclav. Gata să fie omorît, e cumpărat de un atenian bogat şi returnat la Atena. La 40 de ani deschide propria „şcoală" de filosofie în grădinile lui Akademos (de unde numele de „Academia"). Pasiunile politice de

reformator nu îi dau însă pace şi mai merge o dată la Siracuza, unde domnea acum Dionis cel Tînăr. Fără prea mare succes totuşi, căci noi conflicte personale îl readuc la Atena, unde îşi definitivează opera şi moare în 347 î.e.n., la vîrsta de 80 de ani.

Opera sa filosofică e formată din peste douăzeci de dialoguri, scrise în diferite etape ale vieţii, fără a se şti cu precizie cînd. Ele sînt împărţite, de regulă, în dialoguri de tinereţe (sau „socratice"), dedicate mai ales problemelor etice şi lingvistice (*Apologia lui Socrate, Criton, Charmides, Euthydemos, Cratylos, Protagoras, Gorgias*); dialoguri medii, dedicate mai ales unor teme de metafizică (*Menon, Banchetul, Phaidon, Phaidros, Republica*); dialoguri de bătrîneţe, dedicate cu precădere unor probleme tehnice despre natura lumii şi divinitate (*Theaitetos, Parmenides, Sofistul, Omul politic, Philebos, Timaios, Legile*). Ca şi în cazul tuturor filosofilor antici greci, paternitatea unor opere sau acurateţea redactării lor sînt chestiuni mult controversate şi nesigure.

Conceptul de filosofie la Platon. Platon nu a definit în vreun loc filosofia şi nu există, la el, o accepţiune unică a naturii acestei îndeletniciri intelectuale. Felul în care el a practicat filosofia a variat în timp. Ca să nu mai vorbim de felul în care a fost ea interpretată.

În dialogul *Phaidon* există o instructivă caracterizare a filosofiei, realizată, parcă, în trei etape:

– În primul rînd, ni se spune că filosofia e *o formă de cunoaştere, al cărei scop e „dobîndirea adevărului"*. Dar cum? Căci pînă şi poeţii ne spun că ceea ce vedem, auzim, pipăim, nu este „adevărul", veritabila realitate. Simţurile înşală. Noi vedem pe cer puncte luminoase; ce sînt ele, „găuri" în boltă prin care se vede un foc ceresc, fiinţe divine sau corpuri astrale? Noi vedem multe lucruri rotunde: cercuri desenate pe nisip, monede, roţi ale carelor etc.; dar de ce se cheamă „rotunde", ce este *rotundul în sine*, care le face pe toate rotunde? *Rotundul ca atare* nu poate fi văzut, pipăit etc. – spune Platon. Numai obiectele circulare care-l aproximează pot fi văzute. Noi vedem grămezi de două mere, două linguri etc. – dar ce este *doiul*? Noi admirăm comportamentele bune, dar nu putem spune ce este *binele moral* însuşi.

Aşadar, prin simţuri, noi nu putem ajunge la adevărul profund, invariabil, care trebuie să fie etern; simţurile ne oferă, cum ştim, doar o cunoaştere variabilă, schimbătoare de la un moment la altul, dependentă de acuitatea organelor noastre de simţ. Matematica ne oferă, prin contrast, o cunoaştere necesară, produsă de raţiune, aceeaşi la toţi. În general, numai *mintea* ne poate oferi veritabila cunoaştere, invariabilă şi necesară, copie a cunoaşterii divine. Numai raţiunea omului are acces la ceea ce e „în spatele" aparenţelor, la *esenţa eternă* a fiecărui

lucru („Ce *este* (în esenţa lui) X?"). Platon a numit aceste esenţe *idea* (Idee sau Formă). Cuvîntul nu are nimic psihologic în el – ca atunci cînd spunem „mi-a trecut prin cap această idee); e, dimpotrivă, un concept *ontologic* (vizînd constituţia lumii) ce se referă la un presupus „model" al tuturor lucrurilor observabile din univers, model creat de Demiurgul lumii, deci divin, ne-natural, şi care constituie originea şi temeiul (*arhe*) acestor lucruri naturale de care ne ciocnim în fiecare zi. De pildă, vom spune că tablourile şi hainele *sînt frumoase* deoarece „participă" la (*i.e.* aproximează, copiază) Forma divină a Frumosului. Ele sînt „copii imperfecte" ale Frumosului etern. Aceasta e explicaţia faptului că o asemenea varietate de lucruri au totuşi o trăsătură comună – Frumosul – şi se numesc, de aceea, toate „frumoase".

Scopul ultim al filosofiei e tocmai cunoaşterea Formelor, cunoaşterea lumii în esenţa ei, nu în aparenţa ei.

Celebrul fizician Werner Heisenberg vede în ipoteza lui Platon originea ştiinţei moderne a naturii şi se declară el însuşi platonist; în fond, spune fizicianul atomist, noi cunoaştem realitatea fizică esenţială, microscopică, numai prin intermediul modelelor matematice ipotetice: „particulă elementară", „atom", „pozitron" etc. sînt, de fapt, modele matematice ale unei lumi ascunse privirii. Într-un fel, aceste *modele matematice* sînt nişte Forme platoniciene.

Fiindcă Formele platoniciene sînt divine, cum poate ajunge mintea ne-divină a omului la ele? Răspunsul lui Platon: prin „purificare" (*katharsis*). Şi astfel ajungem şi noi la a doua treaptă a caracterizării filosofiei:

– Filosofia este „muzica supremă". Tot aşa cum muzica din flaut e un mijloc de modelare, de înălţare, de *purificare* sufletească, şi filosofia e, pe plan spiritual, suprema muzică, supremul mijloc de purificare: în aspiraţia sa pentru cunoaşterea lumii pure a Formelor, sufletul tinde să se purifice cît mai mult, să se desprindă de „închisoarea" corpului, de imperfecţiunile cunoaşterii prin simţuri şi de pasiunile trupeşti care tulbură reflecţia. În această viaţă, „purificarea" poate avea loc doar într-o măsură imperfectă, prin practicarea constantă a reflecţiei pure, a matematicii sau a filosofiei. Purificarea totală se poate face însă numai prin moarte, care înseamnă desprinderea totală a sufletului de trup. Platon, ca şi Pitagora, credea că sufletul e ceva nemuritor, care subzistă morţii trupului, călătoreşte apoi, pur, în lumea divină a Formelor şi se reîntrupează într-un alt corp biologic. Contactul deplin cu Formele poate avea loc numai în moarte. Sufletul încorporat poartă doar o vagă „amintire" a acestui contact mistic. De aceea, zice Platon, „adevăraţii filosofi nu fac nimic altceva, făcînd filosofie, decît un exerciţiu neîncetat în vederea ceasului morţii şi, dintre toţi oamenii, ei se tem cel mai puţin de a fi morţi".

– Iată de ce, în al treilea rînd, filosofia e o *pregătire pentru moarte*; o pregătire pentru starea sublimă de desprindere a sufletului de trup şi de migrare a lui în lumea Formelor pure. Evident, aceasta nu înseamnă că ţelul filosofului e să se sinucidă; morala îi cere să explice oamenilor cum trebuie să se pregătească senin pentru moarte şi cum are loc această călătorie. Iar filosofia e o reflecţie nu asupra morţii, ci asupra *vieţii întru moarte*.

În rezumat, dialogul *Phaidon* ne spune că filosofia e aspiraţia spre cunoaşterea Formelor prin „purificare", iar forma supremă a purificării e moartea. Cît nu e mort, filosoful foloseşte matematica spre a se *apropia* de Forme sau „dialectica", spre a se apropia şi mai mult decît matematicianul de acest ţel ultim al cunoaşterii. Dialectica platoniciană e o metodă a punerii întrebărilor şi a obţinerii răspunsurilor pentru a aproxima cît mai bine *definiţiile reale* (esenţiale) ale lucrurilor. Platon întreabă, de regulă, „Ce este X?" (*e.g.* Ce este virtutea?, Ce este dreptatea?, Ce este binele? etc). A da definiţia *reală* înseamnă a te apropia de *esenţa* virtuţii, dreptăţii etc. Or, dialectica sa este o metodă, destul de aproximativă, de a dibui definiţiile reale, esenţa lucrurilor, care e imaginea Formelor în mintea umană.

Această caracterizare a filosofiei e, totuşi, destul de metaforică. Să încercăm alta, mai riguroasă.

Filosofie şi retorică. Platon leagă, în alte dialoguri (*e.g. Phaidros*), originile filosofiei de apariţia retoricii. Invenţia retoricii a fost semnată, pare-se, de doi sicilieni, Corax şi Tisias, în zorii secolului al V-lea î.e.n. Lucrurile se petreceau în mediul juriştilor, căci retorica a fost o inovaţie în materie de probatoriu judiciar: anume, în lipsa unor fapte indubitabile, s-a acceptat apelul la *argumente probabile*. De exemplu, cineva e acuzat că a bătut un alt om, dar nu există dovezi concludente. Primul se apără *argumentînd*: „uitaţi-vă cît de mic şi slab sînt eu; cum aş fi putut să-l bat pe zdrahonul acesta?". Argumentul pare *convingător*. Începuturile retoricii stau în redactarea unor asemenea reguli de persuasiune. Aici nu contează atît ceea ce s-a întîmplat într-adevăr cît capacitatea de convingere a juriului că lucrurile au stat într-un anume fel. Aşa procedează avocaţii şi azi: nu ce a fost efectiv decide judecata, ci ceea ce *pare* să fi fost (ce e *mai probabil* să fi fost). Retorica e o artă a vorbirii şi al argumentării, avînd ca scop persuasiunea, nu adevărul.

Pionierii retoricii au fost juriştii, dar mulţi sofişti au predat această artă şi au perfecţionat-o: Gorgias şi Polos au pus accent pe cizelarea limbii, Protagoras, Prodicos şi Hippias pe corectitudinea discursului, pe gramatică şi etimologie. Dar Platon nu poate să nu observe că toţi aceştia ţineau mai mult la probabil şi la aparent decît la adevăr. Mai

mult, sofiştii considerau că nici nu există adevăr, omul fiind condamnat să rămînă doar la cunoaşterea aparenţelor, aşa cum i le dă experienţa cotidiană. Lucrurile *sînt* aşa cum *par*, credea Protagoras. Totul e la suprafaţa lucrurilor. Nu există nimic în spatele aparenţelor.

Originalitatea gîndirii lui Platon poate fi sesizată dacă o privim ca reacţie la acest iluzionism al sofiştilor. El credea că în spatele aparenţelor există o „realitate veritabilă" (gradul cel mai înalt de adevăr aparţinînd Formelor) şi că filosofia dialectică e o modificare a retoricii: e înlocuirea retoricii superficiale a tribunalelor, avînd ca ţel persuadarea cu orice preţ a auditoriului, cu o retorică „bună", bazată pe *cunoaşterea adevărului*. În acest proiect metodologic platonician se originează ceea ce azi folosim sub numele de „logică". Filosofia e o investigaţie a „adevărului", nu a plauzibilului, cu mijloace argumentative, nu poetice, şi cu o constantă aplecare autocritică. Cel mai mare rău ce i se poate întîmpla filosofului e să ajungă să „urască argumentele" şi să le înlocuiască cu preferinţe subiective, prejudecăţi sau gusturi personale – spune Platon în dialogul *Phaidon* (89d). „Tocmai raţionamentele sînt, în cea mai mare parte, instrumentul (filosofului)" (*Republica*, 582d). Cei ce urăsc raţionamentele („misologii") vor să ne spună că totul e imprecis şi fluctuant, iar suprema înţelepciune e că nu există nici o certitudine şi nici un adevăr, ci doar impresii trecătoare (sofiştii). Aceştia sînt precursorii „filosofului-poet" de azi, ai eseistului şi liricului gîndirii, ce subestimează reflecţia sistematică şi logică preferînd maxima, poemul filosofic ori jurnalul, ce se arată incomodat de „plumbul conceptelor" şi preferă zborul metaforei.

Pentru Platon există, într-adevăr, diferenţe între retorică şi filosofie, dar diferenţe de acest gen:

– Obiectul retoricii e aparenţa (fluctuantul, întîmplătorul); obiectul filosofiei e necesarul (adevărul stabil).

– Rezultatul retoricii e părerea, opinia probabilă; rezultatul filosofiei e cunoaşterea adevărată, certă.

– Metoda retoricii e dată de ansamblul regulilor de persuasiune psihologică; metoda filosofiei e „dialectica", precursoarea logicii, gîndirea demonstrativă.

Iată de ce „adevăratul filosof" nu se confundă cu creatorul sau cu consumatorul de artă; în timp ce pentru ultimii obiectul cunoaşterii e dat de lucrurile frumoase, de aparenţa frumosului, pentru primul el e „frumosul însuşi", Forma frumosului.

Analogia peşterii. În dialogul *Republica* există cîteva pagini celebre de metafizică (ontologie) platoniciană. Între ele se distinge ceea ce toată lumea cunoaşte sub numele de „mitul peşterii" sau, mai corect, „analogia peşterii". Ce este aceasta?

Punctul de plecare al discuţiei în acele pagini e „cunoaşterea supremă", de care trebuie să fie capabil conducătorul unei cetăţi, care, după părerea lui Platon, ar trebui să fie un *philosophos*. Cunoaşterea supremă e cunoaşterea Binelui (*Agathon*), adică a divinului, cel datorită căruia toate lucrurile sînt. Întrebat de un interlocutor ce este Binele, Socrate (care e personajul principal) răspunde că nu poate da un răspuns direct, căci Binele nu poate fi prins în cuvinte, dar va da cîteva *sugestii analogice*, va indica numai „odrasla Binelui". Aşa introduce el cele trei analogii celebre: analogia peşterii, analogia liniei divizate şi analogia Soarelui – pentru a elucida conceptul de Bine.

Analogia peşterii e menită să explice printr-o poveste (un mit) cum poate urca omul pe treptele adevărului spre cunoaşterea Binelui. E un mit ontologic şi gnoseologic totodată, cuvîntul *aletheia* (adevăr) avînd aici un sens ontologic (ca în expresia „o sabie adevărată", adică autentică, şi nu ca în expresia: „E adevărat că aceasta e o sabie ascuţită"); nu întîmplător Heidegger îl traduce prin „neascunsul", nu prin „adevăr". Mitul peşterii e povestea trecerii omului de la un nivel al neascunsului la altul, mai neascuns decît primul, pînă la „neascunsul cel mai neascuns" (adevărul cel mai adevărat) – *idea*.

Povestea se petrece în două spaţii: într-o peşteră şi în afara ei. Fiecare loc are simbolistica lui: peştera simbolizează întunericul cunoaşterii; exteriorul ei – lumina adevărului.

În peşteră au loc două episoade:

Primul episod:
Într-o peşteră întunecoasă trebuie să ne închipuim oamenii ţintuiţi de stîncă, de la naştere, cu ochii pe peretele din faţa lor. Pe perete, ei văd mişcîndu-se umbre şi aud reflectîndu-se sunete.
Un foc e în spatele oamenilor şi cîteva păpuşi, ca la teatru; umbrele lor sînt proiectate pe peretele peşterii; păpuşile sînt „copii" ale obiectelor reale (oameni, copaci etc.).
Deoarece oamenii noştri nu pot privi înapoi şi singura lor experienţă de viaţă sînt umbrele şi sunetele reflectate de perete, ei cred că *acestea* sînt adevărata, autentica realitate; pentru ei e şi singura. Noi ştim, privind lucrurile de sus, că ei se înşală, luînd drept adevăr numai „umbrele" lucrurilor. Aceşti oameni simbolizează condiţia umană în general: omul e prizonierul iluziilor pe care i le dau simţurile şi cunoaşterea cotidiană, iluzii pe care le ia, eronat şi naiv, drept Adevăr.

Al doilea episod:
La un moment dat al vieţii lor, oamenii aceia mărginiţi sînt dezlegaţi şi lăsaţi să privească în spate; ei vor vedea focul şi păpuşile, ca şi păpuşarii, şi vor spune: ce naivi am fost, noi credeam că totul se reduce la umbre şi la ecouri, cînd colo adevărata realitate era ascunsă aici, „în spate", şi abia acum o vedem. Dacă cineva le-ar spune că ei se află acum „mai aproape de adevăr", de *ceea-ce-este cu adevărat*, de „fiinţa lucrurilor", dar nu văd încă *tot adevărul*, vor zice, probabil, că era mai comod înainte şi vor vrea să se întoarcă la iluziile lor. E greu să-ţi obişnuieşti ochii cu lumina violentă ce-ţi răstoarnă convingerile adînc înrădăcinate de viaţă.

În afara peşterii au loc de asemenea două episoade:

Primul episod:
• Să ne imaginăm că cineva îi ia cu forţa pe oamenii noştri afară din peşteră. Aici senzaţia e „dureroasă": lumina le izbeşte ochii, pe care sînt nevoiţi să şi-i acopere. Încearcă să se acomodeze treptat, privind mai întîi la umbrele obiectelor, la oglindirile lor în apă sau la bolta cerească, noaptea.

Al doilea episod:
• În fine, ei vor putea privi obiectele *însele*, copacii, animalele, norii *aşa cum sînt în realitate*, în toată autenticitatea sau adevărul lor. Ele sînt „neascunsul cel mai neascuns", „adevărul cel mai adevărat" – şi simbolizează „modelele" perfecte ale tuturor lucrurilor, *Formele*. Ei realizează pînă la urmă că acestea sînt „modelele" autentice ale simulacrelor pe care le-au văzut în faţa focului din peşteră, „mai reale", „mai autentice", „mai adevărate", „mai neascunse" decît acelea.

„Şi la urmă vor privi soarele aşa cum este" – spune Platon, soarele care simbolizează Binele, divinul. Apoi vor cugeta că soarele dă viaţă tuturor (e originea lor, *arhe*) şi ne permite să le vedem: el e temeiul existenţei autentice şi al cunoaşterii. Iar dacă vor vrea să se reîntoarcă în ignoranţa peşterii, vor părea tuturor ca nişte debili neadaptaţi, vor fi ironizaţi şi gloata ignorantă îi va batjocori, aşa cum face, de fapt, cu filosofii cetăţii. Cei ce văd departe nu s-au bucurat niciodată de preţuirea vulgului.

Spuneam că în această poveste funcţionează un sistem de simboluri. Să încercăm să le decodificăm:

• *Interiorul peşterii*, întunecat, simbolizează cunoaşterea omului de rînd, imperfectă, fluctuantă, iluzorie. Platon îl numeşte „domeniul vizibilului", pentru că forma cea mai celebră de o asemenea cunoaştere e cea obţinută prin simţuri, prin văz, auz etc. Or, ce e mai înşelător decît aceasta: o lingură într-un pahar cu apă *se vede* frîntă, deşi *în realitate* nu e frîntă. Platon numeşte această cunoaştere imperfectă *opinie* (*doxa*).

• *Exteriorul peşterii*, luminos, simbolizează o fază de cunoaştere superioară, care nu e accesibilă organelor de simţ, ci numai minţii, raţiunii. De aceea numeşte Platon acest spaţiu „lumea inteligibilului". E aceasta o cunoaştere nefluctuantă, sigură, aşa cum e cunoaşterea matematicianului sau cea furnizată de astronomia matematică. Platon o numeşte *ştiinţă* (*episteme*).

• *Obiectele reale din afara peşterii* sînt simbolul celei mai adevărate, mai autentice realităţi – Formele (*ideai* sau *eide*), esenţa, ceea-ce-este, fiinţa lumii (o realitate divină, mereu aceeaşi, perfectă, arhetipul obiectelor pe care le vedem, imperfecte; aceste obiecte sînt „copii" ale Formelor şi sînt dispuse într-o scară a imperfecţiunii, de la umbrele obiectelor din afara peşterii la păpuşile imitative din interior şi apoi, vai, la umbrele acestor păpuşi pe peretele peşterii).

• *Urcuşul în afara peşterii* simbolizează suişul sufletului dinspre ignoranţă şi superficialitate spre Adevăr, călcînd pe diferite trepte ale sale, pînă la adevărul cel mai adevărat.

Există, de fapt, patru trepte ale adevărului (sau ale autenticităţii lucrurilor), cărora le corespund patru forme de cunoaştere:

Adevăr$_1$ = adevărul cel mai puţin adevărat şi cunoaşterea cea mai superficială, simbolizate de umbrele de pe peretele peşterii;

Adevăr$_2$ = un adevăr mai adevărat, dar încă superficial, simbolizat de focul şi păpuşile din peşteră;

Adevăr$_3$ = un adevăr mai pur, mai neascuns decît cel anterior, dar încă nu tot adevărul, simbolizat de umbrele, reflexiile în apă sau în oglindă ale obiectelor din afara peşterii;

Adevăr$_4$ = supremul neascuns (sau adevăr), simbolizat de obiectele reale, în plină lumină solară.

Ne-am putea imagina astfel treptele înălţării spre adevărul cel mai adevărat, ţinta filosofiei. Să zicem că ar trebui să răspundem la întrebarea „Ce este cercul?". Răspunsul care-l satisface pe omul de rînd constă în indicarea unui obiect circular reflectat în oglindă, fotografiat sau desenat (adevăr$_1$). Un individ mai pretenţios ne va arăta un obiect

circular (o roată) şi va spune „Asta e *cu adevărat* cercul, nu *copia* lui imperfectă din oglindă sau din tablou" (adevăr$_2$). Dar, după cum ştim, matematicienii ne spun că un asemenea răspuns e superficial: cercul nu e identic cu obiectul circular, el e mai degrabă conceptul matematic de cerc (aflat, cumva, *în* orice obiect circular), o entitate inteligibilă, nu vizibilă, şi ale cărei copii fizice sînt roata şi cercul desenat (o copie a copiei) (adevăr$_3$). În fine, zice Platon, filosoful (dialecticianul) nu e mulţumit nici cu acest răspuns: el caută să-şi „reamintească" prin spirit *Forma circularităţii,* care e prototipul atît al cercului matematic cît şi al copiilor sale fizice (adevăr$_4$).

Nu trebuie să confundăm, ne avertizează Platon, *filodoxia* (dragostea de opinie, de opinia comună) cu *filosofia* (dragostea de adevăr, de ceea-ce-este, de fiinţă). Filosofia este forma de cunoaştere supremă.

Analogia peşterii e o descriere metaforică a nivelurilor realităţii, în viziunea lui Platon, şi a progresului cunoaşterii. Realitatea aparentă se întemeiază şi îşi capătă sens dintr-o realitate profundă, esenţială, doar inteligibilă, de natură divină. Găsirea acesteia e sarcina formei celei mai înalte de cunoaştere. Dar cunoaşterea are un caracter progresiv, de la nivelul vulgar al identificării ei cu ceea ce ne dau simţurile pînă la cunoaşterea supremă, de care e capabil doar dialecticianul, graţie unui antrenament intelectual îndelungat, practicat sub conducerea unui maestru, la lumina variatelor ştiinţe, şi înainte de toate a matematicii. Se zice că pe intrarea Academiei lui Platon stătea scris: „Să nu vină aici cine nu ştie geometrie".

Platon despre poeţi şi frumuseţe. Dacă despre matematicieni Platon avea o bună părere, nu la fel stăteau lucrurile cu părerea sa despre poeţi. În legătură cu arta se pare că filosoful din Atena a fost implicat în două „scandaluri" intelectuale: s-a spus că a „izgonit" pe poeţi din cetate, negăsindu-le nici un loc; şi a considerat apoi artele ca îndeletniciri cu totul inferioare. E greu de crezut însă că viziunea lui Platon despre artă se reducea la asemenea platitudini. Mai degrabă luările lui de poziţie ascund *o anume concepţie despre artă,* în răspăr cu optica dominantă, care era cea a sofiştilor. Să urmărim aceste două teme în detaliu.

În dialogul *Republica,* Platon construieşte pe plan mental o „cetate ideală" pentru a defini în cadrul acestui model abstract omul moral. Sînt descrise în amănunt structura socială, locul religiei, organizarea politică, războiul, situaţia femeii, locul artei şi al artistului, educaţia etc. în această cetate ipotetică. Platon afirmă, în acest context, că „trebuie să-i supraveghem pe alcătuitorii de mituri. Iar dacă aceştia s-ar abate de la canoanele educaţiei alese, nu trebuie să le încredinţăm

facerea miturilor şi nici nu trebuie lăsaţi să le compună". Iar marii poeţi (Homer, Hesiod) trebuie cenzuraţi fără milă, dacă nu satisfac aceste exigenţe educative. Toate pasajele din Homer care-i prezintă pe zei certîndu-se, bătîndu-se, în atitudini indecente sau care propun ca model personaje laşe, necumpătate etc., trebuie cenzurate, căci *pervertesc caracterele*. Din aceleaşi raţiuni, Platon inventează tot felul de reguli stranii pentru compunerea pieselor de teatru(*e.g.* să nu se îngăduie celor ce se pregătesc să devină ostaşi să imite femei – în teatrul grec rolurile feminine erau interpretate de bărbaţi în travesti –, să nu permită personajelor feminine să-şi suduie bărbatul, să se certe cu zeii, să imite naşterea pe scenă etc.). Există şi un canon pentru compoziţiile muzicale. Pe scurt, într-o cetate ideală ar fi admis numai poetul care ar imita exprimarea omului de ispravă şi ar respecta canoanele prescrise pentru educarea fiecărei categorii sociale. Dar ce înseamnă aceasta? Că Platon a izgonit efectiv poeţii din cetate? Nicidecum, căci e vorba aici de o cetate „în cuvinte", nu în realitate. A sugerat el că ar fi de dorit acest lucru? Nu cred, căci ar fi căzut în banalitate.

De fapt, Platon exprimă aici un ideal estetic: idealul *heteronomiei artei* (= nu există „artă pentru artă", ci numai artă cu mesaj educaţional, destinată pregătirii morale, religioase, civice a tinerilor). Din acest punct de vedere discută el utilitatea poeţilor în cetate. Dar disputa autonomie – heteronomie în artă va fi o lungă dispută în estetică, venind pînă astăzi.

În al doilea rînd, şi-a permis Platon să desconsidere pur şi simplu artiştii? În primă instanţă e vorba aici de o veche rivalitate poet – filosof: cine e adevăratul educator al cetăţii? Tradiţia prefilosofică spunea că poeţii „sînt părinţii şi călăuzitorii întru înţelepciune". Generaţii întregi s-au educat religios, moral, militar, civic de la Homer. Acum vin filosofii – aceste personaje stranii, ridiculizate adesea de literaţi – cu pretenţia de a fi „înţelepţii şi educatorii cetăţii". Dar nu e vorba aici de un război al profesiilor.

Teza lui Platon e, în fond, una estetică. Arta (poezia, dramaturgia, pictura) nu sînt decît *imitaţie*. Or, metafizica sa ne spune că există mai multe niveluri ale autenticităţii: nivelul Formelor, nivelul obiectelor lumii fizice şi a artefactelor (stînci, copaci, paturi), în fine, nivelul umbrelor sau răsfrîngerilor acestor obiecte reale (imaginile în apă, în oglindă, tablourile, poemele, piesele de teatru, statuile etc.). Dacă lucrurile fizice sînt copii ale Formelor, atunci imaginile (picturale sau poetice) sînt copii ale copiilor. Doar Formele sînt neschimbătoare, adevărate, autentice; Imaginile sînt imprecise, variabile, înşelătoare. Cînd prinzi Forma, dai *definiţia* lucrului – o adevărată cunoaştere. Imaginea e o simplă reprezentare relativă; există o infinitate posibilă de reprezentări

ale aceleiaşi Forme. Concluzie: „arta imitaţiei, inferioară fiind, produce lucruri inferioare". Poetul, aşadar, nu trebuie să se lase purtat de impresii, ci să adopte o atitudine filosofică: să caute să afle *adevărul* şi să-l reprezinte. Un artist care nu ştie ce e *Frumosul însuşi* rămîne la suprafaţa lucrurilor şi produce o artă minoră. Înseamnă oare aceasta că Platon desconsideră arta şi pe artişti? Nicidecum.

Ceea ce face Platon aici e să opună modei *impresioniste* în artă – ce făcea, pare-se, furori în Atena – un ideal estetic nou, unul *constructivist-conceptualist*. Disputa estetică a lui Platon cu sofiştii e o anticipare a disputei recente *impresionism – abstracţionism*, din arta plastică.

Pe vremea lui Platon, filosofii propuneau trei măsuri diferite ale frumosului:

– Sofiştii considerau că măsura frumosului e *experienţa subiectivă* a consumatorului de artă, gradul de plăcere produs. Frumuseţea tabloului e în ochii privitorului, nu în tablou.

– Pitagoreicii au lansat ideea mai dificilă că măsura frumosului e obiectul frumos însuşi, mai exact anumite trăsături matematice obiective ale lui: proporţia, ritmul, armonia.

– Platon vine cu ideea – de inspiraţie pitagoreică – după care măsura frumuseţii e Forma Frumosului, acest model perfect, a cărui amintire o purtăm în suflet şi care e divină. *Consonanţa cu un ideal* de frumuseţe e măsura obiectivă a frumosului artistic. Platon a distins frumuseţea lucrurilor reale (şi a reprezentărilor lor în pictură sau poezie) de frumuseţea formelor abstracte, a liniilor drepte, cercurilor, pătratelor, cuburilor etc. Primul tip de frumos – o „copie" – e relativ (adevăr$_1$), al doilea e „frumos totdeauna şi pentru el însuşi" (adevăr$_2$).

Putem bănui că, dacă Platon ar fi cunoscut „arta abstractă" actuală, ar fi apreciat-o.

Există şi păreri care susţin că filosofia lui Platon are o slabă legătură cu conceptele moderne de artă şi frumos. El ar fi lansat mai degrabă o concepţie despre poezie ca fiind de inspiraţie divină şi iraţională, nu un meşteşug. Alţii l-au văzut îndepărtat de gusturile noastre datorită conţinutului moral şi intelectual al frumosului.

Dincolo de controverse, care vor continua neîndoielnic, voi încheia cu părerea lui Constantin Noica: Platon „crede în artă şi în virtuţile ei, tot aşa cum crede în filosofie şi în virtuţile ei; căci, dacă pare a condamna arta pentru artă, el nu reclamă nici artă cu tendinţă, ci vrea artă cu sens, artă cu deschidere către Idee.... Departe de a fi un detractor, Platon este un sprijinitor şi un apologet, direct sau indirect, al artei".

BIBLIOGRAFIE:

1. Platon, *Apărarea lui Socrate*, în *Opere*, vol. I, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1975.
2. R. M. Hare, *Platon*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997.
3. L. Robin, *Platon*, Editura Teora, Bucureşti, 1996.

4. Aristotel şi destinul metafizicii

Pentru mulţi intelectuali metafizica este filosofia în sensul ei înalt. Metafizicienii par multora nişte personaje aproape supraumane, care văd mult mai departe decît oamenii obişnuiţi, chiar decît oamenii de ştiinţă, nişte personaje dotate cu facultăţi de cunoaştere speciale şi cu capacitatea de a putea răspunde la orice fel de întrebare, din orice domeniu. Metafizica tradiţională s-a declarat „ştiinţa ştiinţelor", „regina tuturor ştiinţelor", în raport cu care alte forme de cunoaştere nu pot avea decît un statut subaltern. Cît e realitate şi cît e mit în această poveste? Primul tratat de metafizică pe care îl putem citi într-o formă integrală îi aparţine lui Aristotel. Să urmărim sensul metafizicii la aceste origini şi avatarurile sale ulterioare.

Omul şi opera. Aristotel (384 – 322 î.e.n.) a fost elevul cel mai strălucit al lui Platon şi cel mai mare filosof şi savant al antichităţii. S-a născut la Stagira (de aceea i se mai zice şi Stagiritul), în nordul Greciei, şi era fiul unui medic de la curtea regelui Macedoniei. A rămas orfan de mic, dar la 18 ani a mers la Atena, unde a intrat în Academia lui Platon. Avea să rămînă aici timp de douăzeci de ani. Se zice că vorbea peltic, era slab, avea ochii mici, dar compensa aceste neajunsuri fizice umblînd foarte îngrijit îmbrăcat şi pieptănat. Imediat după moartea lui Platon, în 348 î.e.n., pleacă în Asia Mică, la Assos, şi în insula Lesbos, unde îşi cîştigă viaţa predînd cursuri de retorică, poetică şi teoria cerului. Din această perioadă se pare că datează începuturile cercetărilor sale de biologie, mai ales de biologie marină.

Îşi dobîndeşte un renume de învăţat, ceea ce îl face pe regele Filip al Macedoniei să-l aleagă drept învăţător al fiului său de 9 ani, Alexandru. Acest copil va deveni peste ani vestitul împărat Alexandru Macedon şi va păstra toată viaţa o relaţie de protecţie faţă de Aristotel.

Perioada maturităţii şi-o petrece la Atena, unde îşi deschide propria „şcoală" de filosofie, „Liceul" (*Lykeion*), botezat astfel după numele locului: grădinile templului *Apollon Lykeios*. Această şcoală, care a durat un secol, un fel de centru de cercetare şi învăţătură, s-a numit şi „peripatetică" (*peri* = împrejur; *patein* = a merge), de la obiceiul

membrilor grupării de a purta discuţii în timpul plimbărilor prin grădină. Era şcoala „plimbăreţilor" (peripateticienilor).

Aristotel a pregătit în „Liceu" două feluri de lucrări: pentru publicul larg şi pentru avansaţi. Numai o parte din ultimele ne-au rămas, paternitatea multora fiind, şi în cazul acestora, disputată.

După moartea lui Alexandru cel Mare şi ieşirea Atenei de sub control macedonean, adversarii politici, ce îl pizmuiau pentru protecţia suveranului, îl atacă în felurite chipuri şi îl obligă în cele din urmă să plece din Atena la Eubeea, unde moare în anul următor, răpus de boală. Avea 62 de ani şi lăsa în urma lui o operă imensă.

Diogenes Laertios menţionează 145 de titluri. Lucrările scrise pentru uzul celor din *Lykeion* nu au aparenţa unor opere finite, bine cizelate, gata pentru a fi multiplicate. Se zice că aceste suluri scrise ar fi rămas la un discipol de-al său, Neleos, iar acesta, de frică să nu fie prădat în timpul năvălirilor, le-a ascuns în pivniţă. De aici au fost scoase după mult timp, deteriorate, şi au fost cumpărate de un mare bibliofil, care le-a completat pe alocuri, uneori greşit. În 86 î.e.n., romanii au cucerit Atena şi au transportat manuscrisele la Roma. Cele mai multe au fost traduse în latină şi, deci, au avut o circulaţie europeană abia în secolul al XII-lea. În Evul mediu tîrziu, gîndirea lui Aristotel, utilizată pentru fundamentarea teologiei creştine de către teologii occidentali, devine un fel de filosofie oficială. Pentru Toma din Aquino el este Filosoful. Numai era ştiinţei moderne (după secolul al XVII-lea) va disloca imaginea lumii creionată de acest uriaş gînditor grec creştinizat.

Cîteva titluri vor sugera vastitatea tulburătoare a preocupărilor sale într-o vreme cînd totul trebuia construit din temelii: *Metafizica, Fizica, Organon* (logica deductivă), *Etica nicomahică, Politica, Poetica, Retorica, Despre suflet, Meteorologica, Despre mişcarea animalelor, Despre cer* etc. Majoritatea sînt lucrări vaste şi cu un grad înalt de elaborare.

Sensul filosofiei la Aristotel. Aristotel a început, probabil, să scrie încă din vremea „Academiei" platoniciene. Iar dacă pentru maestrul său filosofia era căutarea adevărului, el adaugă în tratatul său, *Metafizica* (1025b), ideea fundamentală că trebuie să distingem trei feluri de gîndire a adevărului dacă vrem să-l formulăm în limbaj discursiv-raţional, adică sub forma unor propoziţii de tip predicativ (S este P; Socrate este om)[1],

[1] Aristotel face această precizare pentru a distinge cunoaşterea discursiv-raţională (sau judicativă) de *senzaţie* şi *imaginaţie*, care sînt tot forme de cunoaştere, dar neformulabile în limbajul propoziţiilor afirmative sau negative, deci fără valoare de adevăr. O senzaţie de durere e *trăită* nu exprimată în judecăţi; e impropriu să spunem că ea e adevărată sau falsă. Or, pentru caracterizarea specificului cunoaşterii filosofice, senzaţia sau imaginaţia nu sînt relevante.

anume: (1) cunoaşterea creatoare de ceva sau *poietică* (*poiein* = a face, a făuri); e forma de cunoaştere pe care o posedă constructorul de corăbii, făuritorul de case sau de poezii[1] ori de cîntece; e *meşteşugul*, arta unei meserii (*tehne*), *know how*-ul, cum îi zicem astăzi; (2) cunoaşterea *practică* (*prattein* = a acţiona) e cunoaşterea despre acţiunea umană, e înţelepciunea pe care o posedă politicianul ce vrea să ştie cum se conduce bine o cetate sau economistul ce vrea să-şi asigure succesul în afaceri; Aristotel o numeşte „înţelepciune practică" (*phronesis*), o capacitate de deliberare corectă cu privire la lucrurile omeneşti schimbătoare; (3) în fine, e cunoaştere *theoretică* (*theorein* = a contempla, a cunoaşte) avînd ca scop adevărul; e o formă de cunoaştere exactă, aşa cum sînt cunoaşterea matematică, fizică sau teologică, dezinteresate complet de aplicaţii şi de avantajele practice, şi centrate exclusiv pe explicaţii, pe descifrarea tainelor celor lumeşti şi ale celor divine. Aristotel o numeşte „înţelepciune speculativă" (*sophia*; unii traduc acest cuvînt cu *filosofia*).

„Înţelepciunea speculativă" e, la rîndu-i, divizată în:

(i) *ştiinţă* (*episteme*) – desigur, nu în sensul modern, ci în sensul de cunoaştere demonstrativă, o cunoaştere certă, sigură, avînd ca obiect ceea ce e necesar şi etern (*e.g.* mişcările astrelor sau divinul), o cunoaştere de tip explicativ, prin cauze, şi al cărei instrument e *logica deductivă* (matematica va deveni instrumentul ştiinţei naturii numai după Galilei, în secolul al XVII-lea; pînă atunci, lumea a fost convinsă de teza aristotelică după care logica aristotelică[2] este instrumentul oricărei ştiinţe). Acesta e idealul de ştiinţificitate pentru Aristotel; e o cunoaştere cu pretenţii de universalitate. Dar e evident că nu orice se poate *demonstra logic*. Pentru a demonstra o teoremă ai nevoie de premise deja demonstrate. Dar ce faci cu premisele prime, pentru care nu mai există demonstraţie, cu „primele principii", cu axiomele, cum le numim azi? Pe acestea, zice Aristotel, le cunoaştem printr-o altă facultate psihică şi o altă formă de cunoaştere:

(ii) *intelectul intuitiv* (*nous*), o capacitate de cunoaştere directă, de prizare directă, intuitivă, a adevărului principiilor, printr-un fel de senzaţie intelectuală. Aceasta nu e o cunoaştere demonstrativă, argumentativă (cum e cunoaşterea teoremei lui Pitagora, a legii atracţiei universale sau a afirmaţiei că politica guvernului X e greşită), ci o cunoaştere prin contact intelectual direct (cum e cunoaşterea faptului că un triunghi are trei laturi sau că o propoziţie e fie adevărată, fie

---

[1] Poezie vine de la *poiein* = a crea; poeţii sînt creatorii de versuri.

[2] Numită şi „silogistică", de la „silogism" – forma standard a raţionamentului deductiv la Aristotel.

falsă). Formarea acestei capacităţi e treapta cea mai înaltă a formării filosofice: a ajunge să poţi „vedea" adevărul!

Filosofia, în accepţia Stagiritului, e *combinaţia acestor două forme de cunoaştere*: „Este evident că cea mai desăvîrşită dintre formele de cunoaştere trebuie să fie *înţelepciunea speculativă*, adică *filosofia*". „Filosofia este cunoaştere demonstrativă (*episteme*) şi totodată cunoaştere intuitivă (*nous*) a lucrurilor care prin natura lor sînt cele mai elevate". Care sînt aceste „cele mai elevate" lucruri? Sînt *principiile şi cauzele*: „Principiile şi cauzele fiinţelor sînt obiectul cercetării noastre".

„Principiu" şi „cauză" sînt termeni echivalenţi aici: unul aparţine ordinii logice, altul ordinii ontologice, cele două ordini fiind paralele şi deseori greu de distins în analizele lui Aristotel. Cauzele sînt punctele de plecare datorită cărora iau naştere şi există lucrurile. Principiile sînt punctele de plecare în cunoaştere, care explică de ce, cum şi pentru ce există lucrurile.

Dar aceste principii şi cauze pot fi mai generale sau mai particulare, depinde de domeniul la care ne referim. Astfel, medicina caută cauzele bolii, economia cauzele bunăstării materiale, există principii şi cauze ale teoriilor matematice (*e.g.* numărul şi figura). În toate aceste cazuri avem ştiinţe *particulare*, care au obiecte de studiu *particulare*, şi deci principii şi cauze *particulare*. În genere, toate disciplinele pot fi ierarhizate după gradul lor de generalitate. Astfel, se recunoaşte o doză mai mare de generalitate ştiinţei conducătorului unei lucrări decît ştiinţei lucrătorului manual; o generalitate mai mare au ştiinţele teoretice în raport cu artele practice. Va trebui să existe, pînă la urmă, o disciplină care e *cea mai generală*, care e „ştiinţa supremă" şi care se ocupă de *primele principii şi primele cauze*, cele mai generale dintre acestea. Aceasta e „filosofia primă" sau *metafizica*. Fizica (ce studiază principiile naturii) e „filosofia secundă". Spre deosebire de fizică sau matematică (ce studiază numerele şi figurile), metafizica nu studiază moduri concrete de fiinţare a lumii („fiinţe concrete"), ci „Fiinţa în mod absolut", ceea-ce-este în sensul cel mai general al cuvîntului, principiile care se aplică la tot ceea ce există. De aceea zice Aristotel că „obiectul metafizicii e Fiinţa". *Metafizica* e „cunoaşterea *theoretică* a primelor principii şi a primelor cauze". E o cunoaştere, printr-o facultate intelectuală intuitivă specială (un fel de capacitate de a vedea adevărurile fundamentale), a *Fiinţei* (temeiul ultim şi universal), a tot ceea ce fiinţează în mod concret.

S-a spus adesea că întrebarea ultimă a filosofiei greceşti a fost „Ce este Fiinţa?". Aristotel afirmă identitatea dintre Fiinţă (*to on*) şi adevăr (*aletheia*), adevăr înţeles aici tot în sensul ontologic al lui Platon.

Dar ce e, pînă la urmă, Fiinţa? Există în viziunea lui Aristotel, în paralel cu ierarhia diferitelor ştiinţe, o ierarhie a obiectelor lor, a existenţelor: cel mai jos se află indivizii particulari (acest creion, acest om etc.), apoi sînt mulţimile de indivizi, apoi mulţimile de mulţimi de indivizi, mulţimile de mulţimi de mulţimi de indivizi etc., mergînd spre situaţii tot mai generale(vezi ierarhia conceptelor din lecţia nr. 1). Or, spune Aristotel, ştiinţa nu este despre indivizi, căci ea e generală, ea e despre ceea ce e comun în lucrurile particulare; ea tinde să fie despre un general cît mai înalt. Cum am văzut, cele mai generale concepte ce pot fi înţelese logic sînt genurile maxime (*summa genera*), anume CATEGORIILE (esenţă, cantitate, calitate, relaţie, timp, loc etc.). Lucrarea *Metafizica* a lui Aristotel e tocmai o detaliată analiză a categoriilor, a acestor genuri maxime, valabile în orice ştiinţă, reprezentînd esenţa cea mai profundă a lucrurilor.

Se pune întrebarea: dar, dincolo de categorii, mai există ceva? Răspunsul e, surprinzător, pozitiv, dar acest ceva nu poate fi prins în concepte, nu poate fi exprimat în limbajul discursiv-raţional, nu poate fi definit, e ceva în afară de spaţiu şi timp – anume Fiinţa ca Fiinţă, divinul. Acesta e punctul terminus al metafizicii. Nu întîmplător Aristotel numeşte filosofia primă „teologie" (nu „metafizică", termenul acesta apărînd mai tîrziu). Obiectul ei nu e un gen, căci depăşeşte genul maxim; e un trans-concept, e intelectul divin, e gîndirea care se gîndeşte pe sine, în raport cu care intelectul omenesc e doar o vagă copie.

În concluzie, la Stagirit, orice cunoaştere bazată pe judecăţi afirmative sau negative, adevărate sau false, caută explicaţia cauzală a lucrurilor; forma acestei cunoaşteri e demonstraţia logică (Aristotel a inventat şi articulat în detaliu logica deductivă tocmai pentru a o folosi ca instrument al ştiinţei). Dar nu toate pot realiza acest lucru. Arta, care lucrează cu imagini, îl realizează cel mai puţin. Diversele ştiinţe (politica, retorica, biologia, astronomia, aritmetica, geometria), în măsuri diferite. Metafizica îl realizează cel mai mult sau, cel puţin, aspiră să o facă.

Filosofia e o *episteme* bazată pe *nous* şi cuprinde o ierarhie de discipline, cea mai înaltă fiind „filosofia primă". A-ţi dedica viaţa studiului acesteia este, după Aristotel, suprema fericire.

Avatarurile metafizicii. Aristotel însuşi nu a folosit cuvîntul „metafizică", el vorbea de „filosofie primă". Numele „metafizică" vine de la grecescul *meta ta physika* (după fizică) şi se referă la ordonarea ulterioară a lucrărilor lui Aristotel. Termenul apare prima dată în catalogul operelor lui Aristotel, întocmit în secolul al VI-lea de către Hesichius.

Sensul „metafizicii" la Aristotel e dublu: un sens general (metafizică generală) – ce se ocupă de tema fundamentală, ultimă, a Fiinţei ca Fiinţă, şi care din secolul al XVII-lea s-a numit *ontologie*[1] (e vorba aici de studiul caracteristicilor celor mai generale şi mai necesare pe care ceva trebuie să le posede pentru a fiinţa); şi sensul particular de „teologie", ştiinţa despre existenţa supremă, nu despre Dumnezeu, ci despre ce e dumnezeiesc, despre prima cauză, care nu are nici o cauză.

> „Sînt, prin urmare, trei ştiinţe teoretice: matematica, fizica şi teologia. Fără îndoială, dacă există undeva elementul divin, el nu poate fi decît într-o astfel de fire nemişcătoare. ... E natural deci ca ştiinţa cea mai de seamă să aibă ca obiect domeniul cel mai vrednic de slavă. Astfel, ştiinţele teoretice sînt cele mai cu vază dintre ştiinţe, iar printre ştiinţele teoretice, teologia e aceea care ocupă cel mai înalt rang... Geometria şi astronomia se îndeletnicesc cu o anumită categorie de obiecte, pe cînd matematica pură tratează despre tot ceea ce e comun tuturor ramurilor matematicii. ... Dacă există o substanţă nemişcată, ştiinţa care se ocupă cu aceasta trebuie să fie anterioară, şi ea trebuie să constituie filosofia primă".(*Metafizica*, 1026a).

Aceste două sensuri ale metafizicii au fost preluate de medievali şi supuse unui proces de compatibilizare cu dogmele religiei creştine, pentru a oferi un fundament teoretic doctrinei lui Isus. Schematic, *metafizica tradiţională* (aristotelică şi medievală) era o disciplină formată din următoarele ramuri:

Metafizica tradiţională
- *Metafizica specială:* – Dumnezeu; nemurirea; libertatea.
- *Metafizica generală* (ontologia): o cunoaştere despre temeiurile cele mai adînci ale lucrurilor şi cunoaşterii: Fiinţa ca Fiinţă, spaţiul, timpul, cauzalitatea, esenţa, substanţa etc.

Sensul „special" al metafizicii se referă la studiul lucrurilor care transcend (= depăşesc) experienţa umană, în particular existenţa lui Dumnezeu, nemurirea sufletului şi libertatea voinţei – cum le-a sintetizat mai tîrziu I.Kant.

---

[4] Uneori termenul „ontologie" e folosit ca echivalent cu „metafizică" în genere.

După cum se vede, metafizica tradiţională are un sens mai larg decît *cosmologia* (= ştiinţa structurii şi originii universului natural ca totalitate), deoarece include şi studiul unor entităţi non-naturale, cum ar fi Dumnezeu. Poate că întrebarea metafizică cea mai familiară este dacă în lume există numai entităţi[1] materiale (*e.g.* trăim într-o lume de atomi fizici) – *materialism* – sau există numai entităţi mentale (trăim într-o lume de spirite, supraumane sau umane, şi de stări mentale) – *idealism* – sau există, cumva, din amîndouă.

Întreaga metafizică tradiţională a fost obsedată de cîteva căutări sau teme centrale:

– Depăşirea, prin cunoaştere, a experienţei şi a lumii observabile (sau sensibile): domeniul metafizicii nu e acela care ne cade sub simţuri şi pe care îl cunosc cei mai mulţi dintre noi; acesta e domeniul cunoaşterii comune şi, eventual, al ştiinţei pozitive. Metafizica tradiţională a pretins a fi o formă de cunoaştere specială, ce furnizează adevăruri necesare, invulnerabile (spre deosebire de fizică ori zoologie), superioară cunoaşterii ştiinţifice, despre „suprasensibil", despre ceea ce e „în spatele lumii" observabile. Numai metafizicienii ar avea acces la o asemenea formă de cunoaştere supremă. Aceasta e epoca în care ştiinţele particulare sînt încă în stare de embrion şi sînt tratate cu superioritate de teologi şi metafizicieni.

– Scopul metafizicii e descoperirea cauzei cauzelor, fundamentului fundamentelor, legii legilor.

– Proiectul gnoseologic al metafizicii tradiţionale era de *a unifica*, pe această bază, întreaga cunoaştere şi de a explica unitar (din principii unice cît mai puţine) *toate* fenomenele lumii. De pildă, se spunea aşa: orice entitate este fie un individ particular (*e.g.* Socrate sau acest creion), fie o proprietate (*e.g.* culoarea creionului), fie o relaţie (*e.g.* distanţa dintre Ploieşti şi Bucureşti), fie o stare de lucruri (*e.g.* moartea lui Socrate), fie o mulţime de indivizi (*e.g.* mulţimea filosofilor români). Aceste tipuri de entităţi sînt cărămizile de bază ale lumii, şi termenii care le denumesc sînt *categoriile*. Metafizicienii s-au întrebat, de regulă, dacă acestea sînt realmente categoriile, dacă ele sînt toate categoriile, dacă nu cumva unele nu sînt propriu-zis categorii, pentru că ar putea fi definite prin alţi termeni, mai generali (*e.g.* indivizii particulari ar putea fi definiţi, eventual, ca serii temporale de evenimente).

– Pe baza unei asemenea cunoaşteri sinoptice urma să ne întemeiem un *ideal practic*, moral, să găsim un anume sens vieţii, un răspuns la întrebarea care e rostul lumii şi al omului în lume.

Ca metodă, metafizica tradiţională e fie *raţionalistă* (a rezolva toate aceste probleme cu ajutorul capacităţilor raţiunii – Aristotel, Spinoza,

---

[1] „Entitate", în sensul cel mai general, înseamnă orice este real.

Hegel), fie *mistică* (accesul la Fiinţă e unul supranatural, mistic – Plotin, Böhme, Schelling).

Pe ansamblu, proiectul a fost, în esenţă, ratat, deoarece toate aceste pretenţii s-au dovedit a fi, în cel mai bun caz, exagerate.

Nemulţumiţi de rezultate, filosofii din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea încep procesul criticii metafizicii tradiţionale şi dau naştere la ceea ce am putea numi *cotitura gnoseologică* în metafizică. *René Descartes* de pildă, filosoful francez din secolul al XVII-lea, a redefinit acest proiect: metafizica nu mai e teoria despre principii în genere, ci e ştiinţa primelor principii *ale cunoaşterii*. E o anticipare a marii cotituri kantiene în metafizică: înainte de a vorbi despre cunoaşterea Fiinţei, trebuie să clarificăm care sînt posibilităţile şi limitele cunoaşterii noastre.

Immanuel Kant (1724 – 1804), filosof german modern de mare anvergură, pleacă de la întrebarea sfidătoare la adresa „reginei cunoaşterii", cum se autonumea metafizica tradiţională: „este metafizica în genere posibilă?". Pentru că ea s-a pretins a fi o cunoaştere pur raţională, desprinsă complet de simţuri (= *a priori*), despre un tărîm ipotetic suprasensibil (= inaccesibil simţurilor noastre) şi căutînd fundamentul ultim şi unificarea, pe baza lui, a cunoaşterii. După părerea lui Kant, atacul cel mai dur la adresa metafizicii tradiţionale l-a dat filosoful scoţian *David Hume* (1711 – 1776), care a argumentat convingător că pretinsele adevăruri necesare şi universale ale metafizicienilor, care au încîntat şi întimidat atîta lume, nu sînt decît banale adevăruri aproximative, obţinute din experienţă (= *a posteriori*), deghizate însă abil într-un limbaj pompos, cu pretenţii de universalitate. Ceea ce e echivalent cu a spune că, în ciuda iluziilor împărtăşite sute de ani, nu există nici o metafizică şi nici nu poate exista vreuna, în sensul tradiţional-dogmatic de cunoaştere ce depăşeşte lumea observabilă a experienţei, căutînd fundamentele ultime ale acesteia şi unificarea totală a cunoaşterii.

Eroarea metafizicienilor tradiţionali –zice Kant – e că au utilizat necritic conceptele lor (esenţă, substanţă, cauzalitate, Dumnezeu etc.), fără să se întrebe dacă – dată fiind constituţia noastră mentală – e posibilă o cunoaştere efectivă a lor. Dacă vrem să devenim serioşi, ne avertizează Kant, trebuie să ne reorientăm eforturile spre analiza facultăţilor noastre cognitive, a condiţiilor în care e posibilă o cunoaştere universală şi necesară (căci şi fizica newtoniană, şi matematica, nu doar metafizica tradiţională, pretindeau a furniza asemenea cunoştinţe sigure, e.g. legile fizice ale lui Newton). Reforma filosofică propusă de Kant constă în *redefinirea metafizicii ca gnoseologie*: mai exact, o punere atît a metafizicii naturii cît şi a metafizicii moravurilor pe o bază critică ce reprezintă studiul felului în care e posibilă cunoaşterea

a priori (deci cunoaşterea pur raţională, nederivată prin inducţie din observaţii, şi care nu e o cunoaştere oarecare, ci una *universală şi necesară*).

Au fost încercări de reabilitare a metafizicii tradiţionale în secolul al XIX-lea (R. Lotze – metafizica s-ar ocupa numai cu sensul existenţei) sau în secolul nostru (M. Heidegger, C. Noica – metafizica are ca unic obiect Fiinţa; ea e o cunoaştere infralogică, poetică, ce exploatează sentimentele, nu argumentele).

La începutul secolului XX s-a înregistrat şi cea mai vehementă mişcare globală anti-metafizică: mişcarea *pozitivismului logic*, mai ales austriac şi britanic (B. Russell, G. Moore, R. Carnap, L Wittgenstein). Concluzia acestor filosofi „ştiinţifici" e pur şi simplu necesitatea disoluţiei metafizicii, devenită o grămadă istorică de nonsensuri. Cînd spui „Nimicul nimiceşte" e ca şi cînd ai spune „Galbenul e greu", adică *nu spui nimic*. Majoritatea enunţurilor metafizicii nu sînt false, susţin aceşti autori, ci sînt *fără sens*. Acest punct de vedere s-a mai nuanţat între timp, azi vorbindu-se deseori, în acelaşi spaţiu filosofic, despre metafizică: metafizică modală, metafizică probabilistă etc.

Filosoful american contemporan Patrick Suppess a scris, bunăoară, o carte de „metafizică probabilistă". În cadrul ei, metafizica e definită ca o *gnoseologie generală , care oferă un cadru conceptual de bază pentru înţelegerea ansamblului fenomenelor naturale şi a experienţei umane*, un cadru format nu din adevăruri necesare, ci, din contră, din adevăruri revizuibile. Contestînd principiile „metafizicii neo-tradiţionale" (cum numeşte el metafizica din secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea – veţi recunoaşte sub acest nume principiile subiacente viziunii newtoniene despre lume), anume:

- Viitorul e determinat univoc de trecut;
- Orice eveniment are o cauză determinantă suficientă;
- Cunoaşterea trebuie să se întemeieze pe certitudini;
- Cunoaşterea ştiinţifică poate fi adusă, în principiu, pînă la stadiul de cunoaştere completă;
- Cunoaşterea şi metoda ştiinţifică pot fi, în principiu, unificate,

P. Suppes pune bazele unei metafizici menite să întemeieze ştiinţa secolului XX. Nici urmă aici de conceptele metafizicii tradiţionale: fiinţă, substanţă, formă, esenţă etc. Şi cîtă diferenţă faţă de temele cu care se confruntau filosofii medievali: de pildă, la Universitatea din Paris, în 1270 se dezbăteau cu zel 15 teze metafizice; iată, pentru comparaţie, cîteva:

- Dumnezeu nu cunoaşte lucrurile particulare;
- Dumnezeu nu cunoaşte altceva decît pe el însuşi;
- Nu a existat un om prim;

♦ Sufletul – care e forma omului individual – moare odată cu moartea corpului;

♦ Acţiunile omului sînt îndrumate de providenţa divină;

♦ Îngerul şi sufletul sînt simpli, fără a fi de o simplitate absolută;

etc.

Ce distanţă separă aceste întrebări de întrebările „metafizicii neotradiţionale" şi, cu atît mai mult, de cele ale metafizicii secolului XX.

La mai bine de două mii de ani de la apariţia *Metafizicii* lui Aristotel, locul şi sensul acestei discipline sînt, fără încetare, obiect de dispută. În unele cercuri filosofice actuale ea e cultivată cu respect, în altele e considerată vetustă. Practicarea ei în cadrul diferitelor şcoli filosofice e diferită. Parafrazîndu-l pe Kant, putem spune că nu există o singură carte, de felul *Elementelor* lui Euclid, despre care să se poată afirma: „Aceasta este metafizica! Aici se găseşte încununarea cunoaşterii". Din păcate – sau din fericire – ceea ce Aristotel credea că e cea mai sigură dintre formele de cunoaştere, iar Kant considera că oferă o „fundaţie absolut sigură" pentru cele mai nobile scopuri ale omenirii în toate epocile viitoare, nu e decît un corpus relativ şi fluctuant de cunoştinţe, de idei, de presupoziţii, supuse erorii şi revizuirii periodice, precum sînt toate cele ce ţin de fiinţa umană.

BIBLIOGRAFIE:

1. J. Barnes, *Aristotel*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996.
2. M. Florian, *Filosofie generală*, Editura Garamond, Bucureşti, 1995.
3. F.E. Peters, *Termenii filosofiei greceşti*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995.

5. Toma din Aquino şi sensul frumosului

Filosofia Evului mediu a stat sub semnul efortului de întemeiere a doctrinei creştine, pe suportul teoretic solid oferit de filosofiile păgîne ale antichităţii greceşti. Evul mediu timpuriu a fost dominat de numele lui Platon (vezi *neoplatonismul* lui Plotin – secolul al III-lea e.n. – şi al Fericitului Augustin – secolul al V-lea e.n.). Evul mediu tîrziu (secolele XII – XV) stă sub numele lui Aristotel (*neoaristotelism* – de pildă, Toma din Aquino). Studiul naturii este relativ marginalizat acum, în favoarea sondării unor categorii metafizico-teologale într-o manieră didactică şi exegetică, convingerea fiind aceea că tot ce era de spus în filosofie s-a spus deja de către antici: „Se cuvine să socotim că preafericiţii filosofi au descoperit adevărul şi noi trebuie doar să cercetăm cine sînt cei ce l-au găsit şi cum îl putem noi înţelege". „Teoriile noastre nu au nimic nou şi nu ţin de vremurile de azi; ele au fost enunţate demult, fără să fie însă dezvoltate, iar noi nu sîntem decît exegeţii acestor vechi doctrine"(Plotin). De aici şi tehnica didactică a *comentariului,* atît de specifică şcolilor medievale.

Sentimentul medievalului era că trăieşte într-un univers creat de Dumnezeu, că soarele îl simbolizează pe Dumnezeu, că Dumnezeu stă în vîrful scării creaturilor spirituale, urmat de îngeri, apoi de om, apoi de animale. „Mă îndrept cu toată dulceaţa spiritului spre Creatorul şi Legiuitorul acestei lumi, pentru că eu îl urmez cu mai mare veneraţie şi supuşenie atunci cînd văd măreţia şi frumuseţea şi permanenţa creaţiei sale" (Albertus Magnus). Unul din discipolii lui Albertus Magnus (1200 – 1280) – un teolog şi filosof ce a scris comentarii la toate operele lui Aristotel – a fost marele Toma din Aquino.

Dar înainte de a ajunge la Toma din Aquino, să aruncăm o privire retrospectivă asupra filosofiei antichităţii greceşti, aşa cum e aceasta văzută de un filosof neoplatonic din Evul mediu timpuriu (secolul al VI-lea), David Armeanul.

Filosofia antică în ochii unui medieval. Filosof din Atena, *David Armeanul* a scris o carte de *meta-filosofie* (= reflecţii *asupra* filosofiei)[1],

[1] David, *Introducere în filosofie*, Editura Academiei, Bucureşti, 1977.

care e un bilanţ al concepţiilor şi disputelor filosofice de pînă la el. Lucrarea e tehnică, mai mult logică decît literară, semn că filosofia se îndepărtase mult de stilul beletristic al primilor filosofi. Voi urmări tema *specificului filosofiei* la David. Autorul e foarte sistematic:

Mai întîi ni se oferă o caracterizare a naturii filosofiei *prin diviziune*: după acest criteriu avem *filosofia teoretică* şi *filosofia practică*. E o diviziune – de inspiraţie aristotelică – de la întreg la parte, întregul (Filosofia) nefiind desăvîrşit dacă lipseşte vreuna din părţi. Aceeaşi unitate a părţilor era considerată indispensabilă şi pentru filosof: un om nu poate fi un filosof adevărat decît dacă îmbină cele două laturi – cea de teoretician, dar şi cea de om care *trăieşte întru filosofie*. E prezentă aici o urmă a idealului platonician de practică filosofică: „Numesc filosof nu numai pe acela care ştie multe, ci şi pe cel care are o viaţă nepătată şi nepîngărită. Căci cel care ştie multe nu e cu necesitate filosof, ci cel care-şi stăpîneşte pasiunile; iar pasiunile şi le stăpîneşte prin raţiune" (Platon). Cît au respectat filosofii antici acest precept al *filosofiei ca mod de viaţă* rămîne de cercetat în fiecare caz în parte. Cert e că azi un asemenea ideal a fost pierdut. Revenind la caracterizarea filosofiei prin diviziune, vom preciza:

• *Filosofia teoretică*: are ca scop adevărul cu privire la toate cele ce sînt, inclusiv cele divine (spre deosebire de arte, care se ocupă numai de lucrurile materiale create de om). Numele îi vine de la *theoria* (= „contemplare a lucrurilor divine" – zice David). Ea are ca specii:

–*Fizica* (cercetarea raţională a firii lucrurilor naturale, a resorturilor lor cele mai adînci.

–*Matematica* (cu ramurile ei: aritmetica, geometria, astronomia matematică).

–*Teologia* (sau metafizica).

• *Filosofia practică*: are ca scop cunoaşterea binelui în organizarea vieţii practice (politice, economice, morale) a omului; e o cunoaştere aproximativă, nu certă. Speciile sînt aici:

–*Politica* (cercetarea organizării bune a cetăţii).

–*Etica* (studiul caracterului individului sub raportul binelui şi răului).

–*Economia* (studiul organizării vieţii economice pentru a asigura prosperitatea familiei).

După David – inspirat de Platon, de data aceasta – filosofia practică se mai împarte în filosofie practică *legislativă* (filosoful dă legi prin care pune în ordine comportamentele) şi filosofie practică *judecătorească* (filosoful aplică legile existente).

Ni se precizează apoi, după acest tablou sinoptic ce face panorama disciplinelor filosofice în antichitate, natura filosofiei *prin definiţie*: şase sînt definiţiile sintetizate de David:

1) Filosofia este „cunoaşterea celor ce sînt ca fiind cele ce sînt" (Pitagora). Filosofia e, aşadar, cea mai generală cunoaştere a tuturor celor ce sînt; mai generală decît astronomia (care studiază stelele) ori decît medicina (care studiază corpul omenesc) etc. „Ca fiind ceea ce sînt" s-a adăugat pentru a arăta *cum* cunoaşte filosofia: ea nu e interesată de cantitatea, culoarea etc. lucrurilor, ci de *natura, fiinţa* (sau *esenţa*) lor.

2) Filosofia e „cunoaşterea celor divine şi a celor omeneşti" (Pitagora). Această definiţie ne spune cu ce fel de lucruri se ocupă filosofia: cu cele divine înainte de toate, învăţînd din ele să le conducă pe cele omeneşti la desăvîrşire; dar şi cu cele propriu-zis omeneşti, de pildă cu cele politice şi morale.

3) Filosofia este „arta artelor şi ştiinţa ştiinţelor" (Aristotel). A treia definiţie ne spune că filosofia e forma de cunoaştere supremă, „divină", superioară ştiinţelor particulare şi artelor, pentru că ea le oferă tuturor principiile (cauzele). Meşteşugarul ştie să lucreze cu firul cu plumb, dar nu ştie *cauza* pentru care te ghidezi cu firul cu plumb. Studiul general al cauzelor (sau principiilor) e lăsat pe seama filosofiei: „Filosofia este mama a toate". De aici provine un sens al filosofiei pe care încă îl întîlnim în jurul nostru: aceasta ar fi o ştiinţă ce îmbrăţişează sau sintetizează toate ramurile cunoaşterii.

4) Filosofia „este pregătire în vederea morţii" (Platon): e purificarea sufletului de pasiuni şi ascensiunea spre lumea Formelor.

5) Filosofia „este strădania omului de asemănare cu divinitatea" (Platon). În dialogul *Theaitetos*, Platon spune că filosoful desăvîrşit aspiră – cît îi stă în putinţă – spre perfecţiunea divină, atît în cunoaştere cît şi în virtute sau în acţiune: „Asemănarea cu divinitatea înseamnă a te conforma evlaviei şi dreptăţii, însoţit fiind de raţiune"(David).

6) Filosofia este „dragoste de înţelepciune" (Pitagora) – aceasta e cunoscuta definiţie etimologică a filosofiei.

Toate aceste definiţii sînt unitare prin natura lor, configurînd împreună portretul FILOSOFIEI în epoca clasică a culturii greceşti şi destul timp după aceea.

> „Din această cauză există deci filosofia, pentru a pune în ordine sufletele oamenilor şi pentru a ridica sufletul de la această viaţă materială obscură, către cele divine şi imateriale" (David Armeanul).

Nici una dintre definiţiile clasice ale filosofiei nu a fost preluată de filosofia modernă. Aceasta a preluat disciplinele filosofice particulare (matematica, metafizica, fizica, politica, economia etc.), dîndu-le unora o croială cu totul nouă în spaţiul a ceea ce azi se cheamă *ştiinţe*. La un moment dat aşadar, filosofia şi-a pierdut obiectul, aşa cum a fost acesta definit de greci. Pentru grecii antici, toate disciplinele filosofice

erau subordonate unui scop final, erau trepte în urcuşul spre *adevăr*, spre *Fiinţă*. *Tema Fiinţei este centrul preocupărilor filosofiei greceşti*. Vagi tentative de a recupera această tradiţie există, e drept, şi în epoca noastră.

Sensul filosofiei la Toma din Aquino. Toma din Aquino s-a născut în 1225, într-o familie de nobili, în apropierea oraşelului Aquino, din Italia, nu departe de mănăstirea Monte Cassino. A avut o viaţă de cărturar, a fost profesor de teologie la universităţile din Paris, Neapole şi Roma. A fost un militant religios activ contra diverselor erezii. A murit la 49 de ani, în 1274, şi a fost canonizat în 1323 de papa Ioan al XXII-lea.

Filosofia lui Toma e tipică pentru Evul mediu tîrziu: o reluare şi regîndire a aristotelismului prin prisma efortului de compatibilizare a acestuia cu doctrina creştină. Ţelul urmărit de Biserică era în genere conferirea unei baze raţionale, filosofice, doctrinei catolice, iar această bază era căutată în metafizica lui Aristotel. Toma îl numeşte de altfel în mod curent pe Stagirit „Filosoful".

Pe urmele Filosofului, sfîntul Toma consideră şi el că scopul filosofiei e cunoaşterea *cauzelor prime* ale lumii materiale şi spirituale. Cea mai înaltă desăvîrşire pe care o poate atinge filosoful este sesizarea în întregime a ordinii universului şi a cauzelor sale. Această ordine universală e triplă: cea a naturii, cea a gîndirii şi cea morală. Potrivit acestei împărţiri, şi filosofia se împarte în *filosofia naturii* (*philosophia naturalis* – studiul ordinii naturale), *filosofia raţională* (*philosophia rationalis* – adică logica, înţeleasă ca oglindă a ordinii interne a raţiunii) şi *etica* (*philosophia moralis* – care cercetează ordinea acţiunilor omului). Construcţia unei opere filosofice trebuie să aibă forma acestui *sistem*, adică a ansamblului acestor părţi care se sprijină una pe alta. Idealul *filosofiei de sistem* a fost foarte persistent în istoria gîndirii şi a funcţionat mult timp ca un criteriu obligatoriu al bunei creaţii filosofice. Azi, el este în bună parte pierdut.

Ca un corolar, *tema centrală a epocii* era aceea a corelaţiei dintre filosofie şi teologie. În ciuda părerilor contrare, poziţia lui Toma în această chestiune promova o *unire organică* a filosofiei cu teologia: raţiunea şi dogma nu se pot contrazice; nu există două adevăruri, unul al raţiunii şi altul revelat, al religiei. *Filosofia trebuie, prin urmare, orientată teologic*.

Stilistic vorbind, filosofia lui Toma din Aquino ne apasă sub plumbul conceptelor ei şi al dificilelor argumente raţionale. Citindu-i textele, ai uneori impresia că, la fel ca în cazul multor filosofi actuali, *logica* (aristotelică) este principalul instrument de analiză al filosofului. Bunăoară, atunci cînd analizează conceptele de „existenţă" şi „esenţă", el nu le priveşte ca pe nişte mistere insondabile în faţa cărora ar trebui să ne revărsăm metaforele şi extazele admirative, ci ca pe nişte *fapte*

de limbaj. „Trebuie să spunem din capul locului *ce înţeles au cuvintele* <existenţă> şi <esenţă>, în ce fel se întîlnesc ele în diverse împrejurări şi în ce relaţii se află cu conceptele logicii, şi anume cu genul, specia şi diferenţa specifică" (*Summa Theologiae*). Asemănarea cu „filosofii lingvistici" contemporani e frapantă.

Tema fundamentală a ontologiei lui Toma (la fel ca la Aristotel) e Fiinţa. Dar, din nou, nu ca un abis insondabil, ci ca răspuns controlabil la întrebarea: „Ce sens are expresia <a fi>?". Invocîndu-l pe Filosof, el răspunde că Fiinţa considerată în sine are două înţelesuri: în primul rînd, ea e totuna cu cele 10 categorii aristotelice, adică cu cele mai generale concepte ce pot fi predicate despre orice subiect: substanţă, calitate, cantitate, relaţie, loc, timp etc.; în al doilea rînd, fiinţa e identică cu adevărul: „orice lucru despre care se poate formula un enunţ afirmativ (adevărat) poate fi numit existent", chiar dacă el nu există în sensul curent al cuvîntului, „în realitate". (Cam la fel vorbeşte şi un filosof american contemporan, W. Quine). Şi, mai departe, *„esenţa* este tocmai ceea ce se înţelege prin definiţia (reală) a unui lucru". Metafizica lui Toma (ca şi cea a lui Aristotel) este o *logică aplicată*.

Una dintre cele mai stranii noţiuni din vocabularul metafizicianului tradiţional e aceea de „substanţă". Ea nu are sensul fizico-chimic actual. E *materia prima*, un fel de substrat al tuturor lucrurilor, dar care nu are o subzistenţă determinată (nu e „ceva" determinat). Atunci ce e? E numai *posibilitatea de a fi ceva*, căci nu are o subzistenţă proprie, ci există numai în minţile noastre. Această *materia prima* devine *ceva* determinat doar prin „unirea" cu o „formă", altfel spus, cu o structură specifică: de pildă, prin „dimensionare" spaţială sau marcare calitativă etc. Asemenea discuţii par, poate, azi, ininteligibile şi sterile. Dar dacă vom preciza că unii autori au asemănat conceptul medieval de *materia prima* cu conceptul, revoluţionar pentru fizică, introdus de Albert Einstein, anume cel de „continuum quadri-dimensional spaţio-temporal" (o construcţie pur matematică), vom înţelege, poate, că speculaţiile sofisticate ale teologilor medievali s-ar putea să nu fi fost simple năzbîtii de intelectuali desprinşi de orice simţ al realului.

E neîndoielnic că filosofia lui Toma s-a impus şi prin marea claritate a ideilor, prin construcţia arhitectonică a scrierilor sale vaste, care a fost comparată cu glorioasa arhitectură a catedralelor gotice, datorită expunerii sistematice, structurate pe capitole şi probleme precis delimitate, prin multitudinea argumentelor şi *contraargumentelor*, obiecţiilor şi concluziilor. În sensul ei larg, filosofia acestor vremi cuprindea *toate genurile de cercetare teoretică*, de la etică şi economie, la metematică, logică şi metafizică. De aici s-a moştenit ideea că filosofia e Marele Sistem, e „ştiinţa ştiinţelor", iar filosoful e omul care ştie să răspundă la orice întrebare,

pentru care nu mai există mistere, care tronează semeţ deasupra tuturor disciplinelor particulare. Azi sînt puţini cei ce împărtăşesc un asemenea ideal orgolios, sinoptic şi sistemic al filosofiei.

Conceptul de „frumos" la Toma din Aquino. Elucidarea filosofică a frumosului e un exemplu tipic de *analiză filosofică*, deosebită de abordările aceleiaşi teme de către literaţi, bunăoară. La scriitor, la artist în genere, sau la criticul de artă, frumosul apare de regulă ca *reacţie emoţională*, ca trăire entuziastă, ca revelaţie, fiind exteriorizat sub forma tăcerii sau a exclamaţiei sau a metaforei: acest poem „e ca un ţipăt sculptat" (E. Barbu); frumuseţea e o „senzaţie fizică" (J. Borges).

La Toma din Aquino, dimpotrivă, totul are aerul celei mai distinse sobrietăţi analitice. El nu vrea să *evoce* frumosul printr-o imagine plină de pregnanţă, ci vrea să afle *esenţa* frumosului. Aşadar, el ne va oferi o *definiţie*:

> „Se numesc frumoase acele lucruri care procură plăcere cînd sînt *privite*" sau „a căror *percepere* place".

Şi acum urmează *analiza filosofică* – un fel de arheologie a nuanţelor de sens pe care le are acest cuvînt, pentru a se ajunge la o luminare satisfăcătoare a lui. Se pune întrebarea: reduce oare Toma frumosul la lucrurile *vizibile*, în prima parte a definiţiei? Sau se referă el la lucrurile „perceptibile" prin *toate* simţurile, ca în partea a doua a definiţiei? Răspuns: Toma crede – în prelungirea unei tradiţii antice – că „văzul" e simţul cel mai desăvîrşit, cel mai intelectual. Deci el „ţine locul tuturor simţurilor". Prin urmare, definiţia spune ceea ce sugerează explicit a doua ei parte.

Sensul pe care trebuie să-l dăm acestei înţelegeri a *frumosului terestru* (Toma e printre primii în această epocă dominată de fervoare religioasă care a elogiat frumosul terestru, în dauna celui transcendent[1]) este unul mult mai larg: *vederea* şi *percepţia* nu erau limitate de Toma la *senzaţie*, ci erau extinse şi la orice *cunoaştere intelectuală*. El vorbeşte de *visio corporalis* (vederea prin organele corpului), dar şi de *visio intellectiva, mentalis et imaginativa* (vederea cu ochii minţii). Mai mult, ca un teolog ce se respectă, el introduce în discuţie şi *visio supernaturalis, visio beata et visio per essentiam*.

Prin urmare, definiţia frumosului ar trebui înţeleasă într-un sens larg: ea e întemeiată pe frumosul sensibil, vizibil cu ochii corpului, dar se extinde, prin analogie, pînă la frumosul spiritual cel mai înalt. De altfel, *estetica medievală nu restrîngea frumosul la frumosul sensibil.*

---

[1] „Transcendent" înseamnă ceva ce ce există *dincolo* de lumea noastră şi de experienţa umană, lumea lui Dumnezeu.

Acum, deoarece Toma a definit frumosul ca *proprietate a unui obiect în relaţie cu un subiect* (frumosul este o *relaţie* – iată o idee estetică apărută în Evul mediu), problema care apare e că frumosul are două aspecte: unul *obiectiv* şi altul *subiectiv*. Primul se referă la lucrul contemplat: care sînt *proprietăţile obiective*, posedate de lucru, care-l fac să fie frumos şi ne produc plăcerea? Al doilea se referă la subiectul uman: cum are loc perceperea frumosului, *trăirea estctică*? Toma răspunde aşa:

> „Frumosul constă dintr-o anume proporţie şi strălucire (*proportio et claritas*)".

Ideea nu e nouă, ea vine de la Pitagora, dar Toma îi dă un sens mai amplu: toate lucrurile frumoase sînt frumoase pentru că au nişte caracteristici intrinseci: Pitagora şi canonul artei şi arhitecturii clasice greceşti regăseau aceste caracteristici în anumite *proporţii matematice* ale operei – pe care artiştii vremii, mai ales sculptorii şi arhitecţii, le şi respectau cu sfinţenie; Toma adaugă o relaţie *calitativă*: de „potrivire" (*e.g.* potrivirea dintre suflet şi lucruri, dintre „formă" şi „materie" etc.).

Strălucirea se referă uneori la aspectul exterior – la strălucirea şi limpiditatea culorii: „Spunem că un om e frumos atunci cînd membrele lui sînt proporţionate ca număr şi are o culoare limpede şi strălucitoare". Sensul înalt al strălucirii e însă unul metafizic: pe urmele lui Albert cel Mare, se susţine că această *claritas* este „forma", adică *esenţa* lucrului. Lumina acestei esenţe străbate prin aparenţa exterioară. Vom vorbi deci de o strălucire a trupului ca de o exteriorizare a strălucirii sufletului. Frumosul e determinat atît de aparenţa unui lucru cît şi de esenţa lui, cînd aceasta răzbate în afară. Frumosul rezidă, aşadar, în lucrurile însele şi nu în semnificaţia lor alegorică.

Cît priveşte *trăirea estetică*, ea constă în sentimentul de *plăcere* (estetică) pe care-l trăim în prezenţa unui obiect frumos. Această plăcere e senzorială (în faţa unui tablou sau a unei statui), dar poate fi şi spirituală (în faţa frumosului divin). Prin ce se deosebeşte plăcerea estetică de alte plăceri (sexuală, morală etc.)? Prin aceea că nu e legată de satisfacerea unor nevoi naturale ale omului; e, cu alte cuvinte, gratuită – zice Toma. Omul e singura fiinţă capabilă să savureze frumosul *în sine*, nu pentru a-şi satisface alte nevoi.

Iată, în încheiere, un tablou al principiilor estetice medievale împărtăşite de filosofi, de la Plotin, la Augustin şi la Toma din Aquino:

- Pe lîngă frumosul sensibil, există şi un frumos intelectual (spiritual);
- Pe lîngă frumosul sensibil, cunoscut în experienţa cotidiană, care e imperfect, există un frumos perfect, anume cel al divinităţii;
- Frumosul imperfect (terestru) e un reflex (o copie) al frumosului perfect, există prin frumosul perfect şi tinde spre el;

- Frumosul şi binele (moral) sînt *în realitate* acelaşi lucru: toate lucrurile frumoase sînt bune şi reciproc; ele diferă numai în ce priveşte conceptul lor;
- Frumosul constă în proporţie şi claritate.

Teoriile frumosului au variat în timp, de la acest tip de obiectivism (frumosul e *în lucruri*) pînă la feluritele variante de subiectivism estetic (frumosul e *în ochii* privitorului). Analiza lui Toma din Aquino oferă un bun exemplu al modului în care se mişcă filosoful în spaţiul atît de colorat al frumuseţii artistice şi extra-artistice. Filosoful nu creează frumosul sculptînd blocul informe de marmură (dîndu-i o „formă"). El sculptează o explicaţie sau o viziune raţională în mediul ideilor abstracte.

BIBLIOGRAFIE:

1. Thoma de Aquino, *Summa theologiae* I, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1997.
2. A. Kenny, *Thoma d'Aquino*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998.

6. Kant şi imperativul categoric

Puţină lume nu a auzit de Immanuel Kant.Puţini ştiu însă ce a făcut el. Unii îl asociază, probabil, cu numele lui Laplace şi îl consideră un precursor al cosmologiei moderne („ipoteza Kant-Laplace" despre naşterea sistemului solar). Alţii au auzit că e filosof şi că a scris *Critica raţiunii pure* – o carte greu de citit. Într-un fel, celebritatea de care se bucură Kant pare a fi justificată dacă ne gîndim la faptul că majoritatea istoricilor filosofiei îl consideră *cel mai mare filosof modern*.

Totuşi, părintele filosofiei moderne nu e acest profesor german, care a trăit între 1724 şi 1804, ci filosoful şi omul de ştiinţă francez, nu mai puţin celebru, *René Descartes* (1596 – 1650).

Filosofia modernă. Filosofia modernă, adică filosofia din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, a reprezentat un moment de cotitură în istoria gîndirii filosofice europene, o adevărată „revoluţie filosofică". Fundalul acestei revoluţii culturale a fost reprezentat de apariţia a ceea ce s-a numit atunci „noua ştiinţă", adică ceea ce numim noi azi *ştiinţa matematizată şi experimentală a naturii*, ştiinţa născută prin opera lui Galilei şi Newton („ştiinţa galileo-newtoniană"). Aceasta a constituit o ruptură cu venerabila tradiţie aristotelică a gîndirii medievale, o tentativă de a scoate filosofia de sub autoritatea Bisericii şi a o întemeia pe unica autoritate considerată atunci acceptabilă: Raţiunea umană. S-a ajuns aici printr-un proces îndelungat şi riscant, unii pierzîndu-şi chiar viaţa pe cîmpul de luptă al ideilor acelor vremuri (Giordano Bruno), alţii fiind înjosiţi în tribunalele Inchiziţiei (Galileo Galilei) pentru curajul de a înlocui Adevărul revelat cu adevărul faptelor observabile.

Mişcarea culturală din secolul al XVIII-lea care a consolidat această răsturnare de standarde a fost *Iluminismul*, iar I. Kant e unul din teoreticienii şi suporterii ei. Iluminismul este, după Kant, ieşirea omului din imaturitatea pe care şi-a impus-o singur; iar imaturitate înseamnă aici incapacitatea sau lipsa de curaj de a-şi folosi în mod autonom intelectul, fără a se lăsa condus de alţii, subjugat de adevărul impus

de instituţiile Bisericii, în numele Domnului. Sloganul Iluminismului a fost: ai curajul să îţi foloseşti propria *ta* raţiune[1]. El nu este decît o extindere şi o rafinare a noului spirit iniţiat de protagoniştii filosofiei moderne.

Pentru a sugera ceva din atmosfera acestei perioade extrem de bogate în descoperiri epocale, voi enumera cîteva repere temporale:

– 1492: Cristofor Columb descoperă America; se deschide astfel un nou orizont felului în care omul se percepe pe sine în lume.

– 1543: Copernic publică noua teorie heliocentrică a universului, marcînd începutul procesului de abandonare treptată a modelului geocentric al lui Aristotel şi Ptolemeu, sanctificat de Biserică, după ce acesta a dominat timp de 2000 de ani minţile occidentalilor.

– 1600: Giordano Bruno e ars pe rug de Inchiziţie pentru susţinerea unor poziţii geocentrice şi pentru atitudinea sa de liber cugetător.

– 1609: Astronomul Johannes Kepler publică lucrarea *Astronomia*, care include celebrele „legi ale lui Kepler" – rafinare a teoriei lui Copernic şi o bază pentru teoria gravitaţiei a lui Newton.

– 1620: Francis Bacon publică lucrarea *Noul Organon*, o lucrare-replică la *Organonul* aristotelic, în care formulează filosofia noii ştiinţe experimentale a naturii.

– 1633: Galileo Galilei e judecat de Inchiziţie pentru că susţine heliocentrismul împotriva „Adevărului" oficial al doctrinei geocentrice.

– 1644: R. Descartes publică *Principiile filosofiei*, în care figurează şi o primă formă a legii inerţiei.

– 1677: Baruch Spinoza publică lucrarea sa, *Etica*, o lucrare de metafizică realizată „după metoda geomentrică".

– 1687: Isaac Newton publică celebra sa carte *Principiile matematice ale filosofiei naturii*, care va marca începutul decisiv al ştiinţei în sensul modern al cuvîntului.

Istoricii ştiinţei numesc această ultimă perioadă „Marea revoluţie ştiinţifică din secolul al XVII-lea" sau „revoluţia galileo-newtoniană" – pentru că au existat şi „mici" revoluţii în ştiinţă, bunăoară „revoluţia cuantică", ocazionată de inventarea fizicii cuantice. De ce „marea"? Pentru că ea nu a constat într-o schimbare locală într-un domeniu particular al ştiinţei, ci a fost o schimbare culturală majoră, echivalentă cu schimbarea unei

---

[1] Interesant e de remarcat că acest spirit nonconformist, spiritul ştiinţei moderne a naturii, a rămas adînc implantat în minţile oamenilor de ştiinţă. Chiar şi azi putem regăsi sloganul iluminist în atitudinile publice ale savanţilor. Iată-l, de pildă, pe fizicianul R. Feynmann: „Dreptul nostru de a ne îndoi s-a născut în lupta împotriva autorităţii, în zilele timpurii ale ştiinţei. Aceasta a fost o luptă profundă şi aprigă. Permiteţi-ne să ne punem întrebări, să ne îndoim, să nu fim siguri. Cred că este important să nu uităm însemnătatea acestei lupte şi să nu pierdem, poate, ceea ce am cîştigat".

„lumi", a întregii viziuni a omului asupra Universului şi asupra sa însuşi. După părerea lui Alexandre Koyré, un cunoscut filosof şi istoric al ştiinţei, această revoluţie a constat în două inovaţii fundamentale:

a) matematizarea (geometrizarea) ştiinţei, adică abandonarea dogmei aristotelice după care nu matematica (ci logica) e instrumentul, e limbajul ştiinţei naturii; prin Galilei şi Newton sîntem invitaţi să vedem universul altfel decît aşa cum îl percepem privind pe geam (şi cum îl percepea anticul): anume să-l înţelegem ca pe o construcţie abstractă, ca pe o „geometrie ipostaziată", ca pe un vast spaţiu tridimensional avînd anumite proprietăţi, populat de „puncte materiale" supuse unor legi matematice exacte.

b) abandonarea concepţiei aristotelice (antice şi medievale) despre Cosmos ca o sferă finită, avînd în centru Pămîntul[1], în care fiecare lucru îşi are „locul său de obîrşie" spre care tinde în mod natural, şi înlocuirea lui cu Universul modern al geometriei euclidiene, infinit, guvernat de legi matematice.

Punctul cel mai important în dezvoltarea filosofiei şi a ştiinţei – indisolubil legate la începutul secolului al XVII-lea – a fost reprezentat de opera metafizică, fizică şi matematică a lui *R. Descartes*. Acesta a fost primul care a spus explicit că trebuie să existe *legi fizice fundamentale* atît de generale încît să permită explicarea oricărui fenomen (*universale*) şi atît de abstracte încît să nu se mai poată spune că sînt derivate din observaţii schimbătoare şi aproximative, ci numai din gîndirea noastră certă (cu alte cuvinte, sînt pur raţionale sau *a priori*). Descartes i-a anticipat atît pe Newton cît şi pe Kant, ultimul analizînd în *Critica raţiunii pure* cum sînt posibile adevărurile formulate de asemenea legi.

---

[1] Modelul geocentric al universului fizic e cunoscut şi sub numele de „cosmosul aristotelic-ptolemeic", deoarece astronomul şi matematicianul Claudiu Ptolemeu (sec. al II-lea) a dat modelului aristotelic o formă matematică complexă. Aristotel şi urmaşii îşi închipuiau că trăiesc într-un Cosmos finit şi de formă sferică, ce se roteşte în jurul Terrei, care e un fel de pivot fix. Astrele (7 planete şi mii de stele) sînt considerate a fi fixate pe nişte sfere solide, transparente, care se rotesc. Sferele planetare execută două mişcări: una generală, de la est la vest, sub influenţa sferei stelelor fixe; alta specială, de la vest la est, adică retrogradarea planetelor sub acţiunea unor „zei" sau „inteligenţe", dispuse într-o ierarhie: îngerii (pentru sfera Lunii), arhanghelii,... apoi heruvimii, serafimii şi Dumnezeu, care e primul motor nemişcat. Sfera stelelor e singura care are o mişcare uniformă, perfectă, celelalte sfere fiind antrenate de aceasta. Pe Pămînt mişcările fizice sînt imperfecte, discontinue, neuniforme etc. De lumea sublunară se ocupă fizica; de lumea supralunară (perfectă) se ocupă astronomia matematică. Matematica a fost concepută timp de peste o mie de ani după Aristotel ca aplicabilă numai la studiul mişcării stelelor, nu la acela al mişcării corpurilor pămînteşti.

Ce fel de legi? Iată, de exemplu, *legea inerţiei*: orice corp îşi menţine starea de mişcare sau de repaus atîta vreme cît nu intervine alt corp ca să i-o modifice. Or, aşa ceva *nu are loc în realitate*: experienţa ne arată că orice corp care se află în mişcare are tendinţa de a se opri, dacă nu e împins de un alt corp; el nu îşi continuă spontan mişcarea la infinit. Pentru un aristotelician, care judeca în termenii experienţei cotidiene, principiul inerţiei era *imposibil*. Dar – şi aici e schimbarea de perspectivă – legea inerţiei se manifestă *în spaţiul geometric ideal*, care e o pură creaţie a raţiunii şi în care putem face totală abstracţie de frecare, de pildă. *Legea inerţiei e un adevăr necesar numai în cadrul modelului matematic ideal al spaţiului fizic;* judecată prin prisma observaţiilor despre lumea fizică reală, ea e riguros *falsă*.

Două au fost marile orientări în filosofia acestei etape: *raţionalismul* şi *empirismul*.

Raţionalismul (reprezentat de nume ca R. Descartes, G. Leibniz (1646 – 1716), B. Spinoza (1632 – 1677)) are un *sens îngust* (ca doctrină gnoseologică): temeiul sigur al cunoaşterii umane este doar raţiunea, nu simţurile; nu vă încredeţi în simţuri – e sloganul raţionaliştilor din toate timpurile. Descartes întemeiază principiile metafizicii pe intuiţia intelectuală, pe evidenţa interioară intuitivă a adevărului lor (*Discurs asupra metodei*); apoi, el deduce, tot raţional, legile geometriei şi fizicii „pe care Dumnezeu le-a stabilit în natură şi ale căror noţiuni le-a imprimat în sufletele noastre" – de aceea le şi putem descoperi în noi înşine, în propria raţiune); raţionalismul mai are şi un *sens larg* (ca o atitudine opusă iraţionalismului, adică explicării actelor umane prin impulsuri iraţionale; de exemplu, pentru un raţionalist, artistul reproduce un model pe care îl are deja în spirit; pentru un iraţionalist nu există un asemenea model, opera de artă născîndu-se spontan, iraţional, în chiar procesul conceperii ei).

Empirismul a fost o doctrină gnoseologică dezvoltată mai ales de britanici (D. Hume (1711 – 1776), J.Locke (1632 – 1704)). Teza sa de bază era că întreaga cunoaştere umană provine, în ultimă instanţă, din simţuri (nimic nu e în intelect ce nu a fost mai întîi în simţuri), senzaţiile oferind cea mai adecvată cunoaştere a lumii externe şi fiind instanţa de validare a întregii cunoaşteri. În sens general, empirismul a reprezentat filosofia inspirată de ştiinţa experimentală a naturii. David Hume îşi încheia *Cercetarea asupra intelectului omenesc* cu cuvintele:

> „Cînd parcurgem, pătrunşi de principii empirice, bibliotecile, ce prăpăd ar trebui să facem! Dacă luăm în mînă orice volum de teologie sau de metafizică de şcoală, vom întreba: Conţine el oare vreun raţionament abstract privitor la cantitate şi la număr? Nu. Conţine

el oare vreun raţionament întemeiat pe experienţă cu privire la fapte şi la existenţă? Nu. Încredinţaţi-l atunci focului, căci nu poate conţine nimic altceva decît sofisme şi iluzii".

Doar o filosofie ale cărei adevăruri sînt bazate pe experienţă, nu pe pura imaginaţie, doar o filosofie ce aspiră la rigoarea explicită a limbajului ştiinţei este acceptabilă, după părerea lui Hume. Empirismul filosofic modern a fost o tentativă de a baza cunoaşterea filosofică pe autoritatea ştiinţei, pretinzînd verificarea adevărurilor filosofice prin apel la fapte.

Originalitatea lui I. Kant a constat tocmai în aceea că a încercat o sinteză între aceste două curente, în ceea ce el a numit „filosofia transcendentală".

Immanuel Kant. S-a născut la Königsberg, capitala Prusiei Orientale, în 1724, şi a trăit toată viaţa în acest oraş, ca profesor. Om cu tabieturi rigide, a dus o viaţă austeră, mai ales spre bătrîneţe. A avut vederi liberale şi democratice. Nu a fost căsătorit.

Spre deosebire de britanicul David Hume (care a fost un om monden, ocupîndu-se între altele de politică), spre deosebire de francezul René Descartes (care a fost ofiţer), amîndoi obsedaţi de ideea ca filosofia lor să fie accesibilă omului de rînd, protestantul Kant a fost toată viaţa profesor şi, în această calitate, s-a adresat mereu unui public instruit. De aici şi stilul său foarte sobru, sistematic, pedant chiar. La aceasta au contribuit şi preocupările sale *ştiinţifice*, mai ales din tinereţe, cînd a scris lucrări despre cutremure, vînt, geneza sistemului solar (ipoteza Kant-Laplace). La universitate preda, în peste 20 de ore pe săptămînă, multe discipline ştiinţifice: matematică, mecanică, fizică teoretică, geografie, antropologie, mineralogie, aritmetică, geometrie, trigonometrie, drept, pedagogie; dar şi metafizică, etică, teologie naturală, logică. Cum era posibil un asemenea enciclopedism? El era permis de încă slaba specializare a disciplinelor şi de obiceiul de a preda după „compendii" oficiale, geniul kantian manifestîndu-se în lucrările sale originale de filosofie.

Opera sa cuprinde multe lucrări, care au reprezentat puncte de cotitură în evoluţia modernă a filosofiei. *Critica raţiunii pure* (1781) e un tratat de gnoseologie metafizică; *Prolegomene* (1783) e o prezentare populară a temelor din prima lucrare; *Critica raţiunii practice* (1788) e tratatul său de etică; *Critica facultăţii de judecare* e tratatul său de estetică. Acestea sînt cele „trei critici" ale lui Kant. Filosofia sa e organizată sub formă de *sistem*. Acest sistem filosofic kantian cuprinde „filosofia formală" (care e logica); „filosofia naturală" (care e fizica) –

şi care are ca fundament metafizic „critica raţiunii pure"; „filosofia morală" (sau etica) – ce are ca fundament „critica raţiunii practice" (adică morale).

Este cazul să spunem că secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea au fost secolele de glorie a ceea ce s-a numit *filosofia de sistem*. Ce este această modă dispărută azi?

Mai întîi trebuie precizat că nu se distingea atunci în mod net între filosofie şi ştiinţă. Această împerechere tacită a caracterizat starea filosofiei din antichitate pînă în a doua parte a secolului al XVIII-lea. Un bun exemplu de organizare sistemică a filosofiei e viziunea lui Descartes, care vorbeşte despre „arborele filosofiei":

> „Orice filosofie e ca un arbore a cărui rădăcină e metafizica, trunchiul e fizica, iar ramurile sînt toate celelalte ştiinţe, care se reduc în principiu la trei: medicina, mecanica şi morala". „Prima parte a adevăratei filosofii e *metafizica*, ce conţine principiile cunoaşterii, între care se numără şi explicaţia principalelor atribute ale lui Dumnezeu, a imaterialităţii sufletelor şi a tuturor noţiunilor clare şi simple, care sînt în noi. A doua parte e *fizica*, în care, după ce am găsit principiile veritabile ale lucrurilor materiale, vom examina, în genere, cum e compus întregul univers, apoi, în particular, care e natura Pămîntului, a tuturor corpurilor care se află în jurul lui, ca aerul, apa, focul, magnetul, alte minerale. După aceasta e nevoie să examinăm natura plantelor, a animalelor şi mai ales a omului, cu scopul de a fi în stare, pînă la urmă, să elucidăm şi celelalte ştiinţe care-i sînt utile".

După cum se poate vedea, multe din aceste „ramuri" ale filosofiei nu mai aparţin azi acesteia, ci sînt diviziuni ale ştiinţei naturii.

La David Hume sistemul filosofiei cuprinde „filosofia teoretică" (studiul intelectului omenesc sau gnoseologia); „filosofia morală" (etica, estetica, economia politică, istoria, teoria religiei – aceasta e aşa-zisa „filosofie practică"); „filosofia naturală" (adică fizica, ştiinţa teoretică a naturii). Hume visa la o reformă a filosofiei prin „naturalizarea" ei (mai ales a ramurilor vizînd „natura umană"), adică prin reformularea ei „ştiinţifică", după modelul metodei ştiinţei naturale a lui Newton; aceasta ar însemna o abordare a problemelor umane în manieră empirică, experimentală chiar, abandonînd tradiţia speculaţiei necenzurate de raţiune.

La Kant, după cum am văzut, fizica şi logica sînt părţi ale filosofiei. Atît „filosofia naturală" cît şi „filosofia morală" au o parte „pură" (pur raţională) şi o parte „empirică" (bazată pe simţuri). Partea pură *întemeiază* partea empirică, deoarece ea studiază legile *universale* şi *necesare* ale domeniului respectiv (legile pure ale naturii = principiile fizicii newtoniene;

sau ale moralei = legile universale ale eticii); aceste legi, fiind *necesare*, nu pot fi derivate din simţuri (nu pot fi empirice, căci tot ce e empiric e întîmplător, contingent sau, cum se mai spune, nu pot fi *a posteriori*), ci le rămîne să fie *a priori*, adică pur raţionale. Metafizica, în accepţiunea originală pe care i-a dat-o Kant, e „filosofia pură" (adică neempirică, *a priori*) şi se cheamă „filosofie transcendentală" (adică cercetarea felului în care noi putem cunoaşte în mod *a priori* lumea, *i.e.* să ne formăm cunoştinţe *necesare şi universale* despre lume).

În ce constă proiectul filosofic kantian, „revoluţia copernicană" pe care a pretins el că a făcut-o în filosofie?

Kant pleacă de la sentimentul că, în era ştiinţifică ce se deschidea, filosofia a intrat într-o criză de identitate: cele mai agere minţi nu se mai ocupă de filosofie, ci se dedică ştiinţei; metafizica pare înţepenită în istoria ei, fără a progresa semnificativ; ea nu oferă criterii de selecţie a adevărurilor, comparabile cu cele oferite de ştiinţe. Aşa încît, după două milenii de metafizică, iată-ne întrebîndu-ne dacă tot acest efort nu a fost decît un foc de paie. În acest nou context, filosofii trebuie să îndrăznească să pună frontal întrebarea: „Este metafizica în genere posibilă?".

Metafizica tradiţională s-a pretins a fi o cunoaştere specială, *a priori*, deci necesară şi universală, despre un tărîm de dincolo de ceea ce vedem şi simţim (un tărîm al „suprasensibilului"), abordînd trei teme majore: Dumnezeu, nemurirea sufletului şi libertatea. Kant e convins că David Hume a demonstrat primul că aceste pretenţii ale metafizicii tradiţionale sînt iluzorii. „Marile adevăruri metafizice universale" sînt demascate de Hume ca simple adevăruri empirice, deghizate însă într-un verbiaj savant şi înşelător. Concluzia lui Kant e dură: nu există nici o metafizică în sensul tradiţional al cuvîntului şi nici nu poate exista vreuna. Eroarea de fond a acesteia a fost aceea că a presupus dogmatic (necritic) că e posibilă o cunoaştere *a priori*. Ea nu a studiat mai întîi, în mod critic, *cum e posibilă* (dacă e posibilă) această cunoaştere *a priori*, adică acea cunoaştere capabilă să furnizeze *adevăruri necesare*.

„Reforma completă" pe care o propune Kant constă tocmai în centrarea preocupărilor metafizice pe *studierea posibilităţii cunoaşterii a priori*, deci pe *critica* cunoaşterii („metafizică critică"). *La Kant metafizica e fundamentată pe gnoseologie: pe studiul condiţiilor în care e posibilă cunoaşterea a priori în genere.*

Răspunsul la această problemă e foarte tehnic. Kant introduce celebra distincţie dintre *propoziţiile analitice* şi *propoziţiile sintetice*. Propoziţiile analitice (*e.g.* „Burlacii sînt oameni necăsătoriţi") sînt adevăruri *necesare* (= care nu pot fi false în nici o circumstanţă), deoarece ele nu se referă la fapte, ci explicitează înţelesul unui concept: „burlac". Ele sînt propoziţii despre cum utilizăm cuvintele, nu despre

o realitate extralingvistică. Propoziţiile sintetice („Ion Iliescu este primul preşedinte post-decembrist") spun ceva despre lumea extra-lingvistică şi adevărul lor e variabil, căci e dependent de fapte: Iliescu putea să nu fie preşedinte (dacă era omorît în revoluţie sau dacă nu intra în politică etc.); deci propoziţia de mai sus e *întîmplător* (nu necesar) *adevărată* (adică e adevărată, dat fiind că faptele au fost aşa cum au fost, dar putea să *nu* fie adevărată dacă faptele ar fi stat altfel). De pildă, pentru a afla dacă „Toţi studenţii Universităţii sînt căsătoriţi" trebuie să cercetez faptele; pentru a afla dacă „Toţi burlacii sînt necăsătoriţi" nu trebuie să ştiu decît înţelesul cuvîntului „burlac".

Teza lui Kant, compatibilă cu pretenţiile tradiţionale ale metafizicii, este că aceasta trebuie să conţină numai adevăruri *a priori*, deci necesare. Dar acestea nu pot fi *analitice*, căci nu ar spune nimic despre lume. Metafizica e, totuşi, o cunoaştere plină de conţinut, despre fundamentele lumii, spre deosebire de logica formală, populată doar de adevăruri analitice. Deci *judecăţile metafizice trebuie să fie toate sintetice* (*e.g.* „Tot ce e substanţă în lucruri e imuabil" etc.). Şi atunci întrebarea anterioară: Cum e posibilă metafizica în genere? se transformă în întrebarea mai tehnică:

Cum sînt posibile propoziţiile sintetice a priori?

Aceasta este una din temele centrale ale *Criticii raţiunii pure*.

Concluzia: înţeleasă în acest fel, metafizica trebuie încă edificată pe linia unei critici a cunoaşterii *a priori*. Întregul demers din *Critica raţiunii pure*, dedicat acestui subiect, e numit „filosofie transcendentală"[1]: adică teoria critică a cunoaşterii, care se ocupă de explicarea posibilităţii cunoaşterii sintetice *a priori*, o cunoaştere care combină conţinutul factual cu necesitatea şi universalitatea.

În prelungirea acestor cercetări de filosofie teoretică (sau „speculativă", cum îi zice Kant) se situează cercetările lui de filosofie morală (sau „filosofie practică", cum îi spune tot el).

Imperativul categoric. Iată o nouă sintagmă kantiană celebră, ce desemnează punctul central al cercetărilor sale etice. În viziunea lui Kant, sub influenţa moralei protestante din mediul său cultural, etica este o *teorie a datoriei*. Omul moral este cel ce acţionează *din datorie*,

---

[1] A nu se confunda „transcendental" (un termen gnoseologic specific filosofiei kantiene) cu „transcendent" (un termen filosofic general, ce semnifică ceea ce e *dincolo de* lumea aceasta – Dumnezeu – sau dincolo de cunoaştere – „lucrul în sine", niciodată accesibil cunoaşterii umane, dar presupus în spatele fenomenelor observabile).

nu din milă sau de dragul sporirii bunăstării în lume. Modelul ascuns al acestei teorii etice supersofisticate este morala normativistă şi imperativistă a Decalogului biblic. Dar diferenţa faţă de morala creştină e mare. Kant nu mai recunoaşte nici o autoritate exterioară care să impună legea morală (Dumnezeu, Biserica), ci doar *Raţiunea umană*, o autoritate internă, presupusă a fi la fel la toţi oamenii (o altă dogmă a raţionalismului iluminist al cărui apologet este Kant).

Ce se observă: atunci cînd voinţa noastră ne determină acţiunile, ea este motivată de anumiţi factori externi (dorinţe, nevoi, pasiuni, înclinaţii). De pildă, ucid pe cineva *din ură* sau *pentru că mi-e duşman* etc. Asemenea acţiuni nu sînt – după părerea lui Kant – propriu-zis morale/imorale, pentru că motivul lor este unul exterior, accidental, care poate fi egoist sau rău. Or, ceea ce e egoist iese în afara moralităţii şi la fel se întîmplă cu ceea ce e accidental. Ceea ce e moral trebuie să fie – în viziunea lui Kant – *universal valabil*. O acţiune e *propriu-zis morală* numai atunci cînd e făcută *din datorie*, adică *din purul respect pentru legea morală*, pe care numai raţiunea o poate da.

Ce este „legea morală"? E un principiu de conduită valabil pentru *orice* fiinţă raţională (ceea ce e moral e valabil pentru toţi, regulile morale nu sînt rezultatul capriciului fiecăruia sau al întîmplării), care are forma *imperativului categoric*.

Ce este un „imperativ categoric"? Un „imperativ" este o propoziţie normativă (*i.e.* o propoziţie care spune ce *trebuie* să fie, nu ce *este*), care exprimă o *obligaţie*, un „trebuie" („Sollen"): „Trebuie să faci ....". Un imperativ e „categoric" în sensul că nu e restricţionat de anumite condiţii, situaţii, scopuri particulare. Altfel, el se cheamă „imperativ ipotetic". De exemplu: „Trebuie să faci.... *pentru a* ...." nu e un imperativ categoric, ci unul ipotetic. În schimb, imperative categorice sînt:

Trebuie să nu ucizi.
Trebuie să nu minţi.
Trebuie să nu faci promisiuni mincinoase.

Aceasta e, după Kant, forma legilor morale universale. Asemenea *legi morale* sînt produsul raţiunii, dar nu sînt totuşi subiective (relative la o persoană), ci sînt *obiective*, în sensul că *sînt aceleaşi pentru orice fiinţă dotată cu raţiune*.

Prin urmare, pot accepta că există o divinitate sau anumite instituţii sociale care îmi poruncesc să fac anumite lucruri, după cum pot eu însumi să-mi propun să fac anumite lucruri. De exemplu, pot să-mi propun *să împrumut bani fără să am de gînd să-i restitui pentru că ştiu că cel de la care am împrumutat e un afacerist veros*. O asemenea regulă personală, după care mă ghidez în circumstanţe particulare, se cheamă la Kant „maximă a acţiunii" şi e *subiectivă*, dependentă de

scopuri şi intenţii conjuncturale; ea nu e obiectivă, ea nu e o *lege* morală. Pot întreba acum dacă e bine să fac ceea ce-mi spune maxima, dacă maxima e morală sau nu, adică dacă acţiunea prescrisă de ea e făcută sau nu *din datorie*.

Kant susţine că numai omul poate judeca dacă această maximă e morală sau nu, pentru că fiecare fiinţă raţională e propria sa autoritate morală (e „autonomă", cum spune Kant). Şi face acest lucru aplicînd un anumit „canon" al judecării morale, care ar putea deosebi binele de rău: acest canon e „principiul unic al moralităţii" – Imperativul Categoric:

> Acţionează numai conform acelei maxime pe care să o poţi voi sau concepe ca lege universală.

A se observa că I.Kant utilizează termenul „imperativ categoric" în două accepţii diferite: ca „lege morală" (de tipul celor listate mai sus) şi ca un astfel de „canon" general al deciziei morale. Prin urmare: avînd maxima menţionată înainte, pentru a vedea dacă aceasta e morală, mă întreb: *ce s-ar întîmpla dacă toţi oamenii ar acţiona astfel* (adică dacă maxima mea ar deveni lege pentru toţi)? Şi constat că nu ar mai putea exista promisiuni pentru că nimeni nu le-ar mai respecta, ceea ce contrazice voinţa mea de a face o promisiune mincinoasă. Prin urmare, această maximă *nu poate fi concepută în mod consistent* (*adică necontradictoriu*) *ca lege*. Deci acţiunea descrisă de maxima în cauză nu e bună din punct de vedere moral.

Trei sînt caracteristicile de ansamblu ale teoriei kantiene a moralei:

Rigorismul: excluderea în afara moralei a oricărui sentiment, dorinţă, înclinaţie, singura autoritate morală recunoscută rămînînd raţiunea;

Formalismul: caracterul moral al acţiunii derivă exclusiv din respectarea legii, indiferent de consecinţele bune sau rele la care duce acţiunea. Chiar dacă efectele acţiunii mele ar fi dezastruoase pentru cei din jur şi pentru mine, dacă acţionez din respect pentru lege, acţionez moral.

Autonomia voinţei: voinţa raţională a fiinţei dotate cu raţiune este singurul legiuitor în materie morală (nu Dumnezeu, nici Biserica, nici Statul).

Acestea sînt cele trei mari caracteristici ale *raţionalismului moral* al lui Kant. Tradiţia pe care a instituit-o Kant în filosofia moralei e numită *deontologism* etic: moralitatea e concepută ca un sistem de legi morale, iar comportamentul moral e ghidat de respectarea acestor legi. O faptă e moralmente corectă dacă respectă legea morală, datoria, iar legea morală e bună deoarece e dictată de raţiune (sau de divinitate – în versiunile moralei teologice).

Trebuie însă spus că deontologismul etic nu e singurul fel de teorie morală.

O teorie morală foarte influentă, mai ales în mediile culturale anglo-saxone din secolele XVIII – XIX, a fost *utilitarismul*. Clasicii săi, *Jeremy Bentham* (1748 – 1832) şi *John Stuart Mill* (1806 – 1873), judecau valoarea morală a unei acţiuni nu după conformitatea la legea morală, ci după valoarea *consecinţelor* (= consecinţionism): dacă o acţiune sporeşte bunăstarea sau fericirea din lume, atunci e justificată din punct de vedere moral, chiar dacă încalcă o regulă încetăţenită în societate. De pildă, a minţi e bine moral, atunci cînd acest act duce la sporirea fericirii (de exemplu, la vindecarea bolnavului sau la alinarea suferinţei prin ascunderea adevărului despre boală). Pentru un kantian, a minţi e un rău *în orice împrejurare* (chiar dacă rezultă consecinţe bune), căci contrazice legea morală universală „Să nu minţi". Kantianul pur e fanaticul datoriei.

O altă teorie morală contemporană, al cărui clasic e Aristotel (*Etica nicomahică*), e *teoria virtuţilor*: aceasta e o viziune a moralităţii în care nu „datoria", nici acţiunile şi nici consecinţele lor nu contează în primul rînd, ci *caracterele* şi felurile de a-ţi duce *viaţa*. Un om e moral cînd are – în mod constant – un caracter plin de virtuţi (cinste, amabilitate, cumpătare, vitejie, dreptate etc.); iar o faptă e corectă moral, atunci cînd e manifestarea unui caracter virtuos. Dacă pentru kantieni întrebarea etică fundamentală e „Ce datorii avem?", iar pentru utilitarişti „Ce acţiuni sînt moralmente corecte?, pentru filosofii virtuţii întrebarea centrală e întrebarea socratică: „Cum s-ar cuveni să trăim?". Disputa dintre aceste trei tipuri de teorii etice reprezintă o bună parte din peisajul actual al filosofiei morale.

Revenind la Kant, oricîte critici s-ar aduce teoriei sale, trebuie recunoscut ceva: efortul său titanic de a introduce o ordine raţională în două mari domenii – cunoaşterea lumii exterioare şi cunoaşterea lumii interioare, morale a omului. De altfel, idealul său profesional de o viaţă a fost formulat succint la sfîrşitul *Criticii raţiunii practice*, în celebrele cuvinte:

> „Două lucruri umplu sufletul meu de mereu nouă şi crescîndă admiraţie şi veneraţie, cu cît mai des şi mai stăruitor gîndul se ocupă de ele: cerul înstelat deasupra mea şi legea morală din mine".

Să sperăm că sensul acestei afirmaţii a devenit mai clar după cele spuse mai sus.

BIBLIOGRAFIE:

1. I. Kant, *Prolegomene*, Editura All, Bucureşti, 1996.
2. H. Grenier, *Marile doctrine morale*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995.

7. Nietzsche
şi paradigma pathogonică a filosofiei

Secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea au fost dominate de empirismul englez (Locke, Berkeley, Hume) şi de raţionalismul continental (Descartes, Spinoza, Leibniz), precum şi de încercarea de sinteză a acestora, care a fost „filosofia transcendentală" a lui Kant.

Sub aspect stilistic, toată această filosofie a stat sub semnul „exactităţii metodice" (Kant), sursa ei de inspiraţie vădindu-se a fi tot mai mult *ştiinţa*, după secole de dominaţie teologică. Sigur, există variaţiuni de stil: de exemplu, Hume vorbeşte la începutul lucrării sale, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, de două feluri de filosofie: o *filosofie riguroasă*, organizată sub formă de sistem, dificilă, abstractă, de neînţeles pentru profani, care vizează formularea principiilor prime ale existenţei; şi o *filosofie uşoară*, „împrumutînd mijloacele poeziei şi ale elocinţei", care să „mulţumească imaginaţia şi să mişte simţirea", o filosofie pentru publicul larg, a cărei formă literară ideală e *eseul*. Hume însuşi aspiră spre a doua variantă de scriitură, după eşecul la public al unui tratat scris în stil „ştiinţific". Dar eseistica lui Hume nu a însemnat o literaturizare facilă a discursului, păstrat mereu în limitele tradiţional britanice ale sobrietăţii conceptuale.

Kant e mult mai tăios: la începutul *Prolegomenelor* sale, el critică înclinaţia unor filosofi spre „accesibilitate" şi „plăcere", susţinînd că filosofia serioasă a fost şi trebuie să fie o disciplină tehnică, „ştiinţifică", ce urmează regulile stricte ale „exactităţii metodice". El critică totodată sprijinirea filosofiei pe simţul comun, sugerînd că baza ei trebuie să fie ştiinţa:

> „A ne bizui pe simţul comun atunci cînd ştiinţa şi înţelegerea nu mai ştiu cum să se descurce, reprezintă una dintre acele invenţii subtile ale timpurilor mai noi, cu ajutorul căreia cel mai searbăd flecar poate înfrunta cu îndrăzneală şi poate ţine piept celei mai temeinice minţi. Apelul la simţul comun nu este decît supunerea la judecata mulţimii, a cărei

încuviinţare îl face pe filosof să roşească, dar îl încîntă pe neghiobul domic de popularitate şi-l face să stăruie în eroare".

Cu toate îndemnurile lui Kant, a doua jumătate a secolului al XVIII-lea a înregistrat o stăruitoare contraofensivă faţă de acest mod de a gîndi filosofia, în genere faţă de autoritatea raţiunii şi a ştiinţei; e vorba de *mişcarea romantică*.

Revolta romantică. Locul propriu al revoltei romantice e în literatură: e revolta contra rigorismului estetic şi moral; o scoatere în prim plan a *sensibilităţii*, o *precumpănire a emoţiei*. Emoţia romantică trebuie să fie directă, necenzurată, nestăvilită. A fi mişcat pînă la lacrimi de o dramă matrimonială e acum un gest unanim apreciat. Sentimentul iubirii e exaltat în dauna raţiunii, libertatea absolută, anarhică, în dauna ordinii. *Femeia* devine idealul de umanitate şi spiritualitate, după secole de domnie a masculinităţii. Sînt la modă geniile dezlănţuite şi vagabondajul rural. Un murmur de neîncredere întîmpină avîntul industrialismului şi un regret patetic e afişat pentru arhaic, pentru „starea naturală" şi „sălbaticul bun". E epoca unei explozii naţionaliste, „naţiunea" fiind concepută ca o rasă care descinde din strămoşi comuni şi are o „conştiinţă a sîngelui" proprie, un *suflet* al ei.

Pe scurt, romantismul a fost o înlocuire a standardelor utilitariste cu cele estetice; o revoltă a instinctului originilor şi solitudinii contra convenţiilor sociale uniformizatoare ale modernităţii; o modă germană (Novalis, Heine, Schlegel), dar şi franceză (Rousseau, Lamartine, Hugo), ba chiar şi engleză (Shelley, Byron, Keats). Eminescu al românilor a fost un romantic tîrziu.

Ce s-a întîmplat însă în filosofie?

În filosofie, revolta romantică a echivalat cu o revoltă meta-filosofică[1]: *o schimbare radicală a stilului de filosofare, a criteriilor excelenţei filosofice, prin apropierea filosofiei de artă* („filosofia nu e altceva decît o formă a poeziei" – va spune Novalis).

Revolta era împotriva unei tradiţii cu ţinută de colos: de la Aristotel la Kant s-a practicat o filosofie „grea", conceptuală şi argumentativă, teoretică, o filosofie virilă. I se reproşează acum ermetismul, izolarea în universităţi şi în filosofia de catedră, urmate de o pierdere a auditoriului. Noua filosofie vrea să mute discursul filosofic în registrul

[1] *Meta-filosofia* este o cercetare filosofică ce are ca obiect filosofia însăşi (de pildă studierea metodelor filosofiei, a stilului ei, a diferitelor teorii filosofice, a tipului de limbaj utilizat etc.). *Meta-ştiinţa* e cercetarea *asupra* ştiinţei (cercetarea teoriilor ştiinţifice, a proceselor de descoperire în ştiinţă, a valorii de adevăr a legilor ştiinţifice etc.); investigaţiile filosofice de tip meta-ştiinţific formează ceea ce se cheamă *epistemologia*.

operei de artă şi urmăreşte explicit captarea publicului larg. E, poate, aici o revanşă a filosofului („condamnat" de tradiţie să scrie numai pentru specialişti) faţă de scriitor (adulat de masele de cititori). „Poezia este forma cea mai înaltă a cunoaşterii" – decretează Novalis. Ca regulă generală, filosofia (dar şi ştiinţa) trebuie să treacă – după romantici – prin *suflet* (sensibilitate) înainte de a ajunge la *raţiune*. Iată de ce un filolog precum Schlegel vrea să-l facă pe Kant un clasic al *literaturii*, traducînd *Critica raţiunii pure* sub formă de dialog dramatic (!) plăcut pentru doamne; iar pe geometricul[1] Spinoza vrea să-l facă la fel de comprehensibil precum e predicatorul Luther. Părerea acestor spirite e că în operele de artă există mai multă filosofie decît într-o mulţime de sisteme filosofice tradiţionale. Ele se simt incomodate de „plumbul conceptelor" şi preferă adierea metaforei. Ei cred, ca Nietzsche, că „o interpretare ştiinţifică a lumii ar putea fi una dintre cele mai proaste, dintre cele mai stupide din cîte sînt posibile" [2]. Ei cred, ca G. Liiceanu, că un Constantin Noica practică tocmai o asemenea filosofie lejeră, „o filosofie fără concepte, care vorbeşte limba tuturor şi a cărei limbă e înţeleasă de toţi". Cotitura romantică în filosofie va avea repercusiuni istorice însemnate, deoarece o puternică tradiţie de acest tip se va încetăţeni, mai ales pe continentul european, şi va veni pînă la noi prin hermeneutică, existenţialism, postmodernism etc. În Franţa, bunăoară, Nietzsche e şi azi un filosof cardinal (nu şi în Anglia, însă).

Friedrich Nietzsche şi filosofia sa. Filologul german Friedrich Nietzsche (1844-1900) nu a fost în mod programatic un romantic, dar firea sa şi modul său de a filosofa ilustrează foarte bine romantismul filosofic. Profesor de filologie la Universitatea din Basel între 1869 şi 1877, a fost un admirator exaltat al filosofilor presocratici şi al lui Dostoievski. Faţă de Kant şi filosofia „ştiinţifică" a acestuia avea cea mai proastă părere („un moralist fanatic, à la Rousseau"). Filosofia lui Spinoza e pentru el un „hocus-pocus al formei matematice", produs al unui „pustnic bolnav".

Felul în care s-a făcut filosofia de la Aristotel la Kant „nu prea are mare valoare din punct de vedere intelectual", operele în cauză „nefiind nici pe departe <ştiinţă>, nemaivorbind de <înţelepciune>, ci, s-o

---

[1] B. Spinoza şi-a organizat tratatul său, *Etica*, după modelul sistemic al geometriei lui Euclid: cu axiome, leme, teoreme, demonstraţii, definiţii etc. Ceva oribil pentru gustul romanticilor.

[2] Nae Ionescu se situează pe aceleaşi coordonate şi a încurajat această atitudine între cele două războaie mondiale: „Filosofia ştiinţifică nu există. Filosofia e un lucru foarte personal, eminamente subiectiv. Ea nu poate fi studiată ca altceva decît ca lirică. Filosofia e un fel de lirică".

spunem încă o dată, s-o spunem de trei ori, ele sînt viclenie, viclenie, viclenie, amestecate cu prostie, prostie, prostie"[1].

A început cu publicarea unei cărţi de filosofia artei, *Originea operei de artă*, (1872) şi a continuat cu lucrări în care tema centrală e cea morală (critica valorilor epocii moderne (creştine) şi propulsarea profetică a unei alte morale, morala Supraomului); sînt lucrări scrise sub formă de poem epic (*Aşa grăit-a Zarathustra*) sau de eseu pregnant literaturizat (*Anticristul, Genealogia moralei, Voinţa de putere* etc.). O boală psihică severă şi firea sa îl fac să se retragă din învăţămînt, trăind solitar în Elveţia şi Italia. Din 1888, boala sa mintală irumpe, el murind, degradat fizic, în 1900.

În mîna lui Nietzsche, filosofia cunoaşte o redefinire brutală. Ea nu mai e „cunoaştere critică", nici căutare a „primelor principii", nici o construcţie teoretică (construcţie de sistem) cu privire la Lume ca totalitate, ci un *jurnal intim*, o traducere poetică, strict personală a propriei experienţe de viaţă, o formulare în cuvinte a „muzicii ce însoţeşte tragedia existenţei"[2]. Dar ce ar putea vorbi mai bine decît chiar cuvintele lui Nietzsche:

> „Am descoperit încetul cu încetul că orice filosofie mare a fost, pînă în ziua de azi, o confesiune a autorului şi ea reprezintă (cu voia sau fără voia acestuia) memoriile sale. În acelaşi timp, mi-am dat seama că în întreaga filosofie intenţiile morale (sau imorale) formează germenele veritabil din care se naşte planta întreagă. De fapt, dacă vrem să explicăm cum s-au născut în realitate afirmaţiile metafizice cele mai transcendente ale cutărui şi cutărui filosof, e bine (şi înţelept) să ne întrebăm mai întîi: la ce morală vor ele (sau vrea autorul lor) să ajungă?" (*Dincolo de bine şi de rău*).

Pentru Nietzsche, toată filosofia „grea", toţi „constructorii de sistem", de la Platon la Kant, nu au înţeles nimic din adevăr, nu au comis decît o „nobilă copilărie, cu o stîngăcie de debutant".

Filosoful viitorului nu e constructorul de sisteme, nici inginerul conceptelor, ci *profetul* şi *poetul*, inventatorul unor noi Table ale Legii. Nietzsche se simte un nou Moise, iar Zarathustra al lui propovăduieşte o asemenea înnoire. Filosofia sa e o filosofie a impresiei senzoriale, a sentimentului vieţii în care, la fel ca şi în critica literar-artistică, singurele criterii sînt intuiţia şi gustul, nu raţionamentul:

> „Din tot ceea ce s-a scris nu îmi place decît ceea ce s-a scris cu propriul sînge. Scrie cu sîngele tău şi vei şti că sîngele este spirit.

---

[1] F. Nietzsche, *Dincolo de bine şi de rău*, Humanitas, 1991, p.109-110.

[2] Nietzscheanul Emil Cioran va spune, în acelaşi spirit: filosofia e „o meditaţie poetică asupra nefericirii".

Cel ce scrie cu litere de sînge şi în sentinţe nu vrea să fie citit, ci sorbit cu tot sufletul".

În asemenea sentinţe se ascunde un întreg program meta-filosofic: acest tip de scriitură filosofică e menit să provoace sufletul, nu să pună probleme, nici să solicite rezolvarea de probleme.

Din punct de vedere tematic, dominantă la Nietzsche e *problematica morală*. Morala sa e morala unui revoltat. În timp ce unii vedeau în Europa secolului trecut simbolul puterii şi siguranţei, Nietzsche profeţea colapsul valorilor tradiţionale, care susţineau edificiul cultural european. El observa o indiscutabilă slăbire a credinţei în Dumnezeul creştin, aşa încît putea afirma, premonitoriu, că „Dumnezeu a murit". Moartea lui Dumnezeu înseamnă pentru Nietzsche deschiderea unei *ere noi*, în care morala creştină (o morală degenerată, ce mortifică viaţa) va fi înlocuită cu o morală care *afirmă viaţa*. Această nouă morală se bazează pe idealul grec de om, care e un ideal estetic, nu religios, o fuziune între Dionisos şi Apollo.

Dionisos e simbolul freneziei vieţii care sfidează orice limite, rigori sociale şi exaltă chiar întunecimile distructive ale sufletului. Apollo e simbolul ordinii, reţinerii şi formei, al capacităţii de a stăpîni pornirile bestiei şi a le canaliza spre crearea frumosului prin artă. Nietzsche s-a orientat spre această formulă greacă a unirii dintre apolinic şi dionisiac, prin care viaţa umană e transformată într-un fenomen estetic.

După Nietzsche nu există o singură morală care trebuie impusă (aşa cum cer preoţii) sau standarde morale universale (cum cerea Kant), care să uniformizeze individualităţile. Dar există ceva ce caracterizează orice fiinţă umană: Voinţa de Putere (adică tendinţa de a domina mediul, o tendinţă înnăscută, tendinţa de a afirma viguros toate capacităţile umane, biologice şi intelectuale). Forma ei standard de exprimare nu e lupta biologică pentru supravieţuire, ci Voinţa de Război. Cel ce vrea să fixeze reguli morale universale (de pildă creştinismul) se opune acestei permanente expansiuni negatoare a energiilor vitale.

Morala creştină e o „morală a sclavilor" pentru că e morala celui slab, opresat, pentru care „binele" înseamnă să alini suferinţa prin *bunătate, prudenţă, milă, dragoste de semeni, umilinţă, egalitate, raţiune* – toate aceste virtuţi depăşite! O asemenea morală scade standardele umanităţii, ducînd la degenerarea speciei umane („Noul Testament e evanghelia unei specii complet ignobile de oameni"). Viitorul aparţine unei „morale a stăpînilor", o morală *elitistă*, în care locul „epilepticului sacru" (sfîntul creştin ca model de umanitate) să fie luat de aristocraticul dur, *tipul nobil de om* (modelele sînt: Napoleon, Cezar Borgia sau artistul-stăpîn: Goethe, Hölderlin, Beethoven). În timp ce în morala sclavului cel ce răspîndeşte frica e „rău", în morala stăpînului acesta

e cel „bun". Noua morală exaltă alte valori: cruzimea, inegalitatea, dominaţia celor puternici, curajul, voinţa de putere – calităţi considerate „aristocratice" şi pe care „l'hônette homme" (această „canalie colectivă" – cum îi spune Nietzsche) nu le posedă. Cu o asemenea tablă de valori, nu e de mirare că morala nietzscheană a atras atît de mult pe ideologii nazismului. Scopul omenirii e să depăşească statu-quo-ul moral al modernităţii într-o morală a stăpînilor şi să depăşească omul în Supraom, prototipul aristocratului pur. „Idealul turmei e acum la modă; eu apăr, dimpotrivă, aristocratismul".

Iată acum cîteva fragmente din poemul epic *Aşa grăit-a Zarathustra*, revelatoare pentru stilul filosofic lansat de Nietzsche. Poemul acesta, ca operă literară, e considerat „unul dintre cele mai frumoase din toată literatura universală" (J. Chaix-Ruy). Din acest motiv, autorul lui e pus alături de Hölderlin şi Goethe. În el ne e evocat Zarathustra (profet al Iranului arhaic), la treizeci de ani, părăsindu-şi meleagul natal şi urcînd în munţi unde, după o singurătate de zece ani, devine un iniţiat. Îl vedem apoi coborînd între oameni şi profeţind:

> „Vă propovăduiesc Supraomul. Supraomul este sensul pămîntului. Adevăr grăiesc vouă, omul e un fluviu murdar. Ceea ce e măreţ în om e că el e o punte şi nu un scop; ceea ce poţi iubi în om e că el este o *trecere* şi o *cădere*. Vreau să propovăduiesc oamenilor sensul existenţei lor; acesta este Supraomul, fulger ţîşnit din norul negru care e fiinţa umană. Aşa grăit-a Zarathustra".

Ce diferenţă faţă de proza seacă a unui Aristotel, Toma sau Kant! Ne-am putea întreba ce conferă acestui poem, care exaltă stilul liric şi ditirambic, vorbirea poetică în enigme, caracterul de operă *filosofică*? Răspunsul nu e uşor de dat şi incumbă riscul de a transforma toate poemele epice în „opere filosofice". Voi amîna un răspuns explicit pînă la ultima lecţie. Voi spune acum că mie mi se pare că acest poem poate fi considerat, în cel mai bun caz, o operă *asemănătoare* celor filosofice.

Iată un al doilea fragment, care propune tema criticii valorilor societăţii moderne, adică a unor valori cum sînt „spiritul liber", „filosofia raţionalistă", „omul de ştiinţă", „virtuosul", „credinciosul", „patriotul" etc. Dar cum o face, în cazul „omului de ştiinţă", bunăoară? Evident, nu cu argumente, cum cerea tradiţia propriu-zis filosofică, de la Zenon din Elea încoace:

> „Iată adevărul: eu am părăsit casa savanţilor şi am trîntit uşa în urma mea.
> Prea mult a rămas flămînd sufletul meu la a lor masă; eu nu sînt ca ei, făcut să caut cunoaşterea tot aşa precum cineva sparge nuci.
> Îmi place libertatea şi aerul proaspăt, pe ogor; îmi place mai mult să dorm pe piei de bour decît pe onorurile şi demnităţile ce ei mi le oferă.

Sînt prea înfierbîntat, chiar simt că ard de propriile-mi gînduri, ceea ce-ades îmi taie răsuflarea. Atunci tînjesc să ies în vînt, departe de cabinetele lor prăfuite.
Nu avem nimic în comun şi ceea ce mă dezgustă mai mult decît falsitatea şi zarurile lor măsluite sînt virtuţile lor. Cînd eram printre ei mă situam deasupra lor, iată de ce nu m-au vrut.
Ei nu pot admite ca vreunul să umble pe deasupra capetelor lor şi chiar de-aş sta numai pe defectele mele, tot aş fi deasupra lor, deasupra capetelor lor.
Aşa grăit-a Zarathustra".

Întregul poem filosofic *Aşa grăit-a Zarathustra* este un asalt asupra valorilor încetăţenite (găsim paragrafe dizolvante despre „castitate", despre „dragostea de aproape", despre „femeie", despre „căsătorie" etc.), combinate cu evocări poetice şi mitologice, sfîrşind toate într-o nouă morală, în „noi table ale legii", o morală a Supraomului. În paragraful „Vechile şi noile table ale legii", Zarathustra-Nietzsche zice:

„Atunci cînd am coborît printre oameni, i-am găsit prinşi de o veche convingere: toţi credeau că ştiu de multă vreme ceea ce e bine şi ce e rău pentru om.
În tot ce se spunea despre virtute, ei vedeau doar lucruri vechi, obosite de atîta spus; cine voia să doarmă bine vorbea despre „bine" şi despre „rău" înainte de culcare.
Eu le-am tulburat această somnolenţă învăţîndu-i: ceea ce e bine şi ceea ce e rău – nimeni nu ştie încă – poate doar cel ce ne-a creat (...)
Tot acolo am strîns de pe drum cuvîntul „Supraom" şi gîndul că omul e ceva ce trebuie depăşit. Că omul e un pod (spre Supraom), nu un scop. O, fraţii mei, cel care e primul născut e de obicei sacrificat; or, noi sîntem primii născuţi".

Pentru firile romantice şi lirice, asemenea pasaje sună sublim şi profund. Pentru un filosof crescut în marea tradiţie a gîndirii raţionale, ele nu au nimic a face cu filosofia.

Nietzsche reia această temă în eseul său în proză *Dincolo de bine şi de rău*. Aici adversarul e mai puţin ambiguu indicat: e vorba de „spiritul liber", stindardul Iluminismului. Nietzsche spune: ceea ce caută aceşti susţinători ai civilizaţiei moderne să realizeze este

„fericirea turmei, să ne dea porţia de fîn proaspăt, siguranţa, lipsa pericolelor, bunăstarea, o viaţă uşoară pentru toţi. Cele două lozinci pe care le repetă fără oboseală sînt „egalitatea drepturilor" şi „milă pentru toţi cei ce suferă"; ei cred că suferinţa e un lucru care trebuie abolit. *Noi*, dimpotrivă, noi avem ochii şi conştiinţa fixate pe următoarea problemă: unde şi cum a reuşit, pînă acum, să crească cel mai viguros planta umană? Credem că asta s-a petrecut întotdeauna în împrejurări

diametral opuse, că a trebuit ca pericolul care dă tîrcoale vieţii omului să ajungă la paroxism, că a trebuit să existe o îndelungată pasiune şi o îndelungată constrîngere pentru ca facultăţile noastre de imaginaţie şi disimulare să se rafineze şi să se întărească, pentru ca voinţa noastră de a trăi să se intensifice pînă la a deveni voinţa de putere; noi credem că duritatea, violenţa, sclavia, pericolul omniprezent, în stradă şi în inimi, clandestinitatea, stoicismul, magia şi orice acte diavoleşti, tot ce e rău, terifiant, tiranic, tot ceea ce ţine în om de fiara sălbatică sau de viperă, serveşte la fel de bine ca şi opusul său pentru a înălţa nivelul spiţei umane. Formula „dincolo de bine şi de rău" serveşte la a arăta că noi sintem altceva decît *liberii cugetători*".

Să insistăm puţin asupra unor caracteristici de stil: el e liric, ditirambic, sentenţios. Nietzsche *impune* axiome, nu argumentează. El formulează în limbaj propriile impresii şi obsesii despre orice domeniu al existenţei. De pildă, el spune: „totul în lume e Voinţă de Putere care vrea să se afirme" sau „Această lume e Voinţă de Putere şi nimic altceva". Aici nu ni se comunică decît intuiţiile, impresiile subiective ale lui Nietzsche despre natura umană, despre lume în general, cu atît mai „interesante" cu cît sînt mai şocante. În asemenea texte, semnificaţiile implicite ale cuvintelor, sugerate doar, sînt cele ce predomină. Ca şi într-o operă de artă, autorul *sugerează*, nu *spune* explicit. De aici mulţimea imensă de afirmaţii hazardate, şocante, extravagante, glandulare, care fac specificul stilului autorului german:

„Ce rasă nefilosofică aceşti englezi! Bacon reprezintă un atentat contra filosofiei în general, Hobbes, Hume şi Locke au înjosit şi degradat pentru un secol şi mai bine conceptul de <filosof>... Dar ceea ce ne supără chiar şi la cel mai uman englez este absenţa muzicii, la propriu şi la figurat; nu există în mişcările corpului şi ale sufletului lor nici urmă de ritm şi de dans ... Să nu uităm că englezii, odată ajunşi în istorie, au fost cauza unei adînci decăderi generale a nivelului spiritului european, din cauza mediocrităţii lor profunde".

„Trebuie să răsturnăm toate părerile noastre despre cruzime şi să deschidem larg ochii... Aproape tot ce numim civilizaţie superioară se bazează pe spiritualitatea şi aprofundarea cruzimii; iată teza mea".

„Orice înălţare a spiritului uman a fost şi va fi întotdeauna opera unei societăţi aristocratice, a unei societăţi care crede în existenţa unor multiple eşaloane ierarhice şi valorice şi care, sub o formă sau alta, presupune sclavia".

Cum spunea un critic francez, „Nietzsche e, în fond, un estet care nu are alt criteriu, mai solid, decît gustul său". Pentru Platon, Aristotel, Descartes sau Kant aceasta ar fi sunat perfect monstruos.

O altă temă, obsedantă în opera lui Nietzsche, este tema *eternei reîntoarceri*: tot ce este a mai fost. Aceasta e o temă veche, nu e inventată de Nietzsche. O întîlnim în religiile mistice, la Platon (în legătură cu tema morţii şi reîncarnării), în ştiinţa modernă (circularitatea timpului în unele teorii cosmologice). La filosoful german, ea beneficiază de aceeaşi tratare poetică:

„Şi dacă tot ceea ce există a existat deja odată? Ce vei crede tu despre momentul pe care-l trăim? Acest portic nu trebuie, şi el, să mai fi existat deja?
Şi lucrurile, toate, nu sînt oare astfel înnodate, încît acest moment trage după el toate lucrurile din viitor? Deci – şi pe el?
Oare nu trebuie ca orice lucru care se petrece să treacă încă o dată pe acest drum circular, care urcă?
Şi acest păianjen care suie încet în clarul lunii şi clarul lunii însuşi – şi eu şi tu, stînd alături sub acest portic şi şoptind lucruri eterne, nu-i aşa că trebuie să mai fi fost deja aici?
Nu-i aşa că trebuie să revenim şi să fugim pe această altă cale care urcă în faţa noastră, pe această cale lugubră – nu-i aşa că noi trebuie să revenim etern?"

Această idee a eternei reîntoarceri este pur şi simplu un *sentiment*, nu un adevăr; un sentiment de care Nietzsche încerca să se pătrundă. O prietenă intimă a afirmat că tocmai conştientizarea acestui eşec, pe fondul precarităţii sale nervoase, a fost cauza nebuniei sale.

Putem numi oare această poezie existenţială „filosofie"? Unii cred că da, alţii că nu. Un istoric al filosofiei, Felix Clève a făcut o foarte expresivă împărţire a stilurilor de filosofare:

a) un stil *theorogonic* (de la cuvîntul grecesc *theoria*, viziune sau cunoaştere supremă); e stilul marilor filosofii conceptuale, sistematice, critice, argumentative (Platon, Aristotel, Toma, Kant).

b) un stil *pathogonic* (de la *pathos*, suferinţă); e stilul filosofiilor beletristice, în care nu adevărul contează, ci impresia subiectivă, trăirea (romanticii, Nietzsche, Sartre, Camus, Cioran, Kierkegaard, Heidegger).

c) un stil *glossogonic* (de la *glossa*, limbă); e stilul filosofiilor preocupate în primul rînd de analiza limbajului (Wittgenstein, Ayer, Carnap etc.)

Aceste moduri de a practica filosofia exprimă nu numai fizionomia diferită a unor culturi, ci şi tipuri diferite de sensibilitate filosofică, ireductibile şi adesea adverse. Unele minţi sînt mai „ştiinţifice" şi mai exacte, altele sînt mai fluide şi mai metaforice. A vrea să le aduci la

un numitor comun pare o sarcină imposibilă. De aceea e mai profitabilă recunoaşterea pluralismului ireductibil al modurilor de a filosofa.

Căci, vorba poetului Pablo Neruda:

„Aşa cum celor cu picioarele pe pământ le-ar veni greu să fie poeţi, tot atît de anevoie le este poeţilor să fie raţionali".

BIBLIOGRAFIE:

1. F. Nietzsche, *Dincolo de bine şi de rău*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1991.

8. Heidegger sau recuperarea „ființei"

După opinia lui Constantin Noica, Martin Heidegger este cel mai mare filosof al secolului XX: secolul XX ar fi stat sub numele lui Heidegger, așa cum secolul XIX a stat sub numele lui Hegel.

Evident, nu toți filosofii de azi sînt de aceeași părere. Profesorul Roger Scruton de la University of London spune tranșant că pentru el nici măcar nu e clar dacă ceea ce a scris Heidegger poate fi numit, într-un sens propriu, „filosofie"; mai degrabă i se pare o evocare calofilă a unei călătorii spirituale intime. Cum ar putea fi el, atunci, cel mai mare filosof al secolului?

Oricum ar fi, Heidegger reprezintă în filosofia contemporană un reper. Maniera de filosofare a lui Heidegger, exaltată de unii („Grupul de la Păltiniș", la noi), contestată de alții (filosofii de factură „analitică"), reputată prin obscuritatea sa, este greu de clasificat. În multe istorii ale filosofiei, el e inclus la capitolul „existențialism". Dar Heidegger a respins explicit o asemenea încadrare – gîndindu-se direct la existențialismul francez (J.P. Sartre), pe care îl considera inferior, mai ales în varianta sa eseistică (A. Camus). Conexiunea cu existențialismul prin tematică și printr-un anume stil de filosofare poate fi însă cu greu negată.

O altă sursă a heideggerianismului a fost un curent filosofic deosebit de influent în secolul XX, anume *fenomenologia*. Heidegger se află la intersecția dintre aceste curente, de aceea filosofia sa a fost numită o „fenomenologie existențială".

Existențialismul. Existențialismul a fost un curent (unii zic o „modă") de inspirație romantică, un curent în care filosofarea se practică în preajma literaturii. El a irupt, în forma sa modernă, mai ales în Parisul din jurul celui de-al doilea război mondial, ca un capriciu filosofic, ca o *filosofie de cafenea*, complet desprinsă și critică față de filosofia academică. A fost o modă persistentă, ce a invadat întreaga cultură europeană.

Rădăcinile acestui curent sînt mai vechi și nu sînt franceze, ci germane și daneze: *Friedrich Nietzsche, Karl Jaspers, Sören*

Kierkegaard (începînd cu debutul secolului al XIX-lea). Care era programul acestor filosofi şi scriitori? Iată-l formulat de un alt existenţialist francez, Emanuel Mounier:

> „În termeni foarte generali, am putea caracteriza această gîndire ca o *reacţie filosofică* a omului contra exceselor filosofiei ideilor şi a filosofiei lucrurilor. Pentru aceşti filosofi nu existenţa în toată extensiunea ei, ci *existenţa umană* reprezintă principala problemă a filosofiei. Ea face filosofiei tradiţionale reproşul de a fi marginalizat prea mult acest subiect, în favoarea filosofiei lumii şi a filosofiei produselor spiritului".

Să analizăm acest pasaj: el vrea să spună că filosofia existenţialistă a apărut ca reacţie la filosofia „grea", virilă, conceptuală; o reacţie de tip romantic. „Filosofia lucrurilor (a lumii)" e filosofia care urmărea conturarea unui tablou ontologic universal, al lumii ca totalitate (Descartes, Leibniz, Hegel); „filosofia ideilor" e filosofia preocupată de abstractele probleme gnoseologice, cum e cea a lui Kant. Tema fundamentală, ignorată de toţi aceştia, este, după existenţialişti, *existenţa persoanei umane* (de aici şi numele de „existenţialism").

Ce înseamnă „existenţă umană"? Răspunsurile au fost diferite, deoarece în general nu se poate vorbi de o filosofie existenţialistă unitară; spiritul anti-sistematic a dus la o pulverizare a existenţialismelor. Să-l urmărim mai îndeaproape pe filosoful danez *S. Kierkegaard* (1813 – 1855), un autor la care exaltarea mistică şi talentul literar se topesc în textele sale de filosofie existenţială (*Conceptul de angoasă*, *Stadii pe drumul existenţei*, *Sau-sau* etc.). Voi încerca să sugerez stilul şi, parţial, tematica filosofiei lui Kierkegaard, formulînd trei teme proprii gîndirii acestuia: 1) sensul conceptului de existenţă; 2) semnificaţia afirmaţiei sale că, în cazul omului, „esenţa precede existenţa" – o teză răsturnată de un alt existenţialist, J.P.Sartre; 3) sensul celor trei stadii ale evoluţiei umane spre regăsirea „autenticităţii".

1) La existenţialişti, în genere, termenul „existenţă" nu desemnează (ca la fizicieni, bunăoară) *totalitatea lucrurilor care fiinţează în jurul nostru*, inclusiv noi înşine, ca obiect; ci *existenţa trăită a persoanei*, experienţa de viaţă trăită a individului uman, „chinul vieţii noastre interioare" (existenţialiştii au fost, în general, persoane contorsionate din punct de vedere psihic, persoane „speciale"). În sens existenţialist, a exista nu înseamnă a fi viu (*un animal nu există*!); *doar omul există*, căci doar el are viaţă subiectivă, conştientă de sine, el suferă, se bucură, alege, decide, se angajează, îndrăzneşte etc. Ei bine, „existenţa" omului în acest sens subiectiv, această trăire a vieţii, *nu poate fi explicată în termeni raţionali, ştiinţifici*. Nici o definiţie nu va surprinde specificul

suferinţei, de pildă. De aceea e nevoie aici de o *gîndire poetică* – de unde stilul acestei filosofii şi alergia protagoniştilor ei la tot ce e raţional şi ştiinţific; de unde, renumele ei de filosofie „feminină".

2) Expresia „esenţa precede existenţa" poate părea stranie unui neiniţiat. De fapt, filosofia omului a lui Kierkegaard e influenţată de doctrina creştină cu privire la natura umană: aceasta distinge între *esenţa* omului (ceea ce omul *trebuie* să fie) şi *existenţa* sa (ceea ce el *este*). Esenţa omului e dată de legătura sa iniţială cu Dumnezeu, de faptul că e cea mai înaltă creaţie a acestuia. Din păcate, omul s-a îndepărtat treptat de esenţa sa, începînd cu păcatul din grădina Edenului, iar *existenţa* sa actuală e una decăzută, păcătoasă. Omul a evoluat de la condiţia sa *esenţială* (înainte de păcat) la cea *existenţială* (actuală). *Esenţa deci precede existenţa.* De aceea menirea omului în viaţă e să aspire la regăsirea esenţei pierdute. Numai aşa va exista el *autentic.* În această aspiraţie spre autenticitate, omul parcurge trei stadii:

3) Mai întîi, *stadiul estetic,* simbolizat de Don Juan, omul care trăieşte în orizontul simţurilor, al poftelor, fără „morală universală" şi fără credinţa în Dumnezeu. Idealul lui e pur hedonic[1], maximizarea plăcerilor (senzoriale, băneşti, materiale). E omul brut, treapta cea mai joasă a umanizării.

Apoi e *stadiul etic,* simbolizat de Socrate, pentru care respectarea legii morale a cetăţii e mai importantă decît plăcerile vieţii. Aici instanţa supremă de conduită nu e pofta, ci regula morală raţională.

În fine, e *stadiul religios,* luarea contactului cu Dumnezeu. Dar acesta nu e un contact raţional cu un Dumnezeu imaginat ca o *raţiune cosmică* (cum şi-l închipuiau raţionaliştii: Descartes, Hegel, oamenii de ştiinţă religioşi), ci unul *afectiv,* prin trăire intimă, prin dragoste (aşa cum îşi imagina Rousseau). Dumnezeu nu e pentru Kierkegaard o esenţă spirituală care trebuie căutată în afară, el e *în noi,* şi contactul cu el e o *experienţă unică şi personală,* ce poate fi obţinută numai prin *credinţă.* Omul religios este cel mai aproape de „autenticitate", de condiţia divină a omului, din momentul zămislirii sale de către Dumnezeu.

Acest stil de filosofare, bazat pe formularea în cuvinte a trăirii şi imaginaţiei, a fost considerat – zeci de ani mai tîrziu – drept revoluţionar de un profesor de filosofie de la Heidelberg, *Karl Jaspers* (1883 – 1969), un alt singuratic, dar unul dintre cei mai importanţi filosofi existenţialişti germani. După Kierkegaard nu se mai poate filosofa ca înainte! – decreta cu ardoare Jaspers. Filosofia trebuie să se reorienteze spre tematica sa veritabilă: condiţia umană. Temele filosofice ale lui Jaspers sînt *fiinţa* (înţeleasă ca Transcendent, ceea ce teologii numesc Dumnezeu),

---

[1] *Hedone,* în greaca veche, înseamnă *plăcere.*

existenţa (în sensul lui Kierkegaard), *sensul vieţii, autenticitatea, înstrăinarea, teama, moartea, libertatea,* etc. Gîndirea existenţialistă nu e o gîndire conceptuală, exactă, ci o „practică filosofică a vieţii", scopul filosofiei fiind să ne înveţe *a trăi întru filosofie* [1].

Nu voi insista asupra *existenţialismului francez,* al cărui cel mai celebru reprezentant e scriitorul *Jean Paul Sartre* (1905 – 1980). Prolific, dictînd secretarei sale, Sartre a scris tratate enorme şi obscure, cum ar fi *Fiinţa şi neantul* (722 de pagini) sau *Critica raţiunii dialectice* etc. Filosofia din aceste lucrări nu trebuie confundată cu filonul existenţialist al operelor sale literare, romanele sau piesele de teatru. Pentru actualitate, Sartre a rămas viu ca literat; nu e tot atît de sigur că a rămas viu ca filosof. Întrebat dacă ceea ce a scris e filosofie sau psihologie, Sartre a răspuns ambiguu: „nici una şi totodată amîndouă". În faţa unor produse filosofice atît de ceţoase, un istoric actual al filosofiei spune: vă voi prezenta acum ceea ce *bănuiesc* că este filosofia lui Sartre, iar un critic literar şi eseist, cum e Al. Paleologu, saturat de adulaţiile admiratorilor români ai filosofului Sartre, puncta ironic: „Un intelectual hîrşit cu filosofia nu cade în şezut în faţa filosofiei lui Sartre". Cu atît mai puţin s-ar putea întîmpla aceasta în faţa operei unor existenţialişti *minori* (ca filosofi, nu ca scriitori): A. Camus, G. Marcel, S. de Beauvoir, M.Buber, N. Berdiaev, V. Şestov etc.

Fenomenologia. Atît Sartre cît şi Heidegger au fost urmaşi spirituali ai lui *Edmund Husserl* (1859 – 1938), filosoful german care e considerat părintele curentului fenomenologic în filosofie. Matematician ca formaţie de bază, filosofia sa nu are deloc aspectul unui exerciţiu literar, dimpotrivă; el a pretins că face o filosofie „exactă".

Pe urmele lui Gotlob Frege (1848 – 1925) şi Franz Brentano (1838 – 1917), Husserl s-a angajat într-o cercetare a minţii umane, respingînd abordările speculative ale marilor idealişti germani (Hegel, Schopenhauer), care postulau existenţa unui „spirit" abstract, universal, ce primeşte încorporări accidentale în indivizii umani. Filosofii fenomenologi sînt mai legaţi de cercetările de psihologia persoanei şi de logică decît de cele de teologie. Punctul lor de plecare: cum are loc procesul personal de cunoaştere? Ce este ceea ce eu cunosc? Cum disting între cel ce cunoaşte şi ceea ce e cunoscut?

Pentru a răspunde la asemenea întrebări, Brentano a introdus un termen tehnic preluat din filosofia medievală: *intenţionalitate.* Orice stare

---

[1] Nu toată lumea a gustat acest stil de filosofare: Karl Barth vorbea de „teatralitatea" lui Jaspers, menită să seducă studenţimea, iar Albert Einstein nu vedea în filosofia sa decît „palavrele unui beţiv".

mentală e caracterizată printr-o „referire la un conţinut", printr-o „orientare spre" un obiect. Dacă eu cred, trebuie să cred *ceva;* dacă urăsc, trebuie să existe *ceva* ce urăsc; dacă văd, există *ceva* ce văd. În toate aceste cazuri, acest *ceva* („obiectul" sau „conţinutul" actului de cunoaştere) poate fi indeterminat, nereal, altfel decît cred eu că este. De exemplu, se poate să-mi fie teamă de cîini (în mod indeterminat), nu de un cîine anume; pot să urăsc omul care mi-a rupt florile, deşi nu există în realitate un astfel de om (vîntul le-a rupt), dar eu cred că există.

Pentru a nu confunda lucrurile, se face distincţia între obiectul *material* şi cel *intenţional* al unei stări mentale. Atunci cînd într-o pînză fluturîndă eu „văd" o stafie, *obiectul intenţional* al vederii mele e stafia, iar *obiectul material* e pînza. Atunci cînd pictorul „vede" într-un peisaj citadin o aglomerare de fiare, deşeuri etc., ceea ce pictează el e obiectul său *intenţional,* nu cel *material.*

Deci „obiectul intenţional" e ceea ce e „prezent în conştiinţă"; între un *act al conştiinţei* şi obiectul ei intenţional existînd o „legătură internă", necesară, deşi nu e necesar să existe un corespondent material al „obiectului intenţional". Urmează că „obiectele intenţionale" pot fi foarte diverse: *propoziţii* (obiecte ale convingerii), idei (obiecte ale gîndirii), indivizi (obiecte ale iubirii şi urii) etc. Ele pot fi indeterminate (cîinele în genere) sau determinate (cîinele din faţa mea). Dar, în toate cazurile, obiectele intenţionale – care sînt baza reflecţiei fenomenologice – nu au o natură independentă de starea mentală care e „orientată spre" ele. Obiectele intenţionale sînt *fenomene* [1], nu lucruri în sine [2].

După Husserl, tema intenţionalităţii transformă problema sensului (*noema*) în ceva esenţial pentru orice act mental. *Noema* e la Husserl o generalizare a ideii de *sens.* După Frege, orice *semn lingvistic* (cuvînt) are un *sens* (înţeles) şi se referă la un *obiect* (referinţă). Husserl foloseşte terminologia paralelă: *act de conştiinţă – noemă – obiect intenţional.* Cercetarea naturii mentalului e echivalentă aici cu înţelegerea operaţiei fundamentale de „a da sens" lucrurilor, operaţie prin care lumea e făcută inteligibilă. *Noema* e creată de actele mentale, iar lumea (ca lume a fenomenelor) devine inteligibilă numai prin înţelegerea acestor acte. Sensurile acestea sînt totuna cu *esenţa* lucrurilor, deci

---

[1] „Ceea ce e aparent pentru conştiinţa noastră", spre deosebire de ceea ce e „în spatele aparenţei".

[2] Terminologia aceasta e kantiană: „lucrul în sine" e lumea aşa cum presupunem că se află dincolo de zarea cunoaşterii noastre; ea ne rămîne, în forma în care e „în sine" (nu „pentru noi"), veşnic necunoscută. Ceea ce cunoaştem noi e „fenomenul", adică o ipostază a lumii, pe care actul nostru de cunoaştere o modifică parţial într-un sens subiectiv. Lumea cunoscută nouă e „lumea fenomenală", nu lumea „în sine".

fenomenologia e o cercetare a esenţelor noematice, a lumii sensurilor, nu a faptelor empirice; fenomenologia e o filosofie anti-empiristă şi de aceea e o cunoaştere *a priori*, prin *intuiţie*; ea e totodată o „descriere" („a aduce o experienţă încă mută la expresia pură a sensului ei"), nu o explicaţie raţională, nici o demonstraţie a ceva.

Cum are loc acest proces? Metoda indicată de Husserl e „reducţia fenomenologică" sau „punerea între paranteze" (*epoche*): esenţa (sensul esenţial) al unui lucru se purifică pe ecranul minţii prin excluderea („punerea între paranteze") a tot ce e susceptibil de îndoială, a tot ce ţine de fapte. Ceea ce rămîne sînt noemele (esenţele). De exemplu, dacă urmăresc să înţeleg natura (esenţa) *fricii*, pun între paranteze obiectele *materiale* care generează frica (studiul acestora ar fi o analiză *empirică* a fricii), dar obiectul *intenţional* rămîne prezent, acest act mental care e esenţa fricii.

Esenţa proprie unei regiuni a realităţii (de exemplu, regiunea fenomenelor fizice sau matematice) rezidă în *sensul* însuşi al obiectelor vizate, care e totuna cu *fiinţa* acestora (ceva fără de care ele nu pot fi). De pildă, dacă variem mental forma triunghiului, proporţiile laturilor, unghiurilor etc., vom degaja *esenţa triunghiului în general*, dincolo de particularităţile diferitelor triunghiuri. Sau, dată fiind o tragedie, să zicem *Hamlet*, se pune problema ce element pot eu să scot, să adaug, să variez, fără a distruge *invariantul*: esenţa-de-tragedie a piesei? Asemenea demersuri sînt pur intuitive şi *a priori* (neempirice). Prin urmare, a căuta sensul unei religii înseamnă a căuta chiar esenţa sa, printr-un asemenea proces interpretativ sau *hermeneutic*. În concluzie, *scopul fenomenologiei e descrierea sensului esenţial al fenomenelor* – în accepţiile acestor termeni definite mai sus. Husserl credea că filosofia fenomenologică reprezintă *fundamentul* oricărei ştiinţe, căci fiecare ştiinţă are „esenţialul" său.

Să trecem acum la Heidegger.

Martin Heidegger şi filosofia ca ontologie. M. Heidegger (1889 – 1976) a fost un profesor german de filosofie. Chiar înainte de a fi apucat să publice ceva, şi-a dobîndit o extraordinară reputaţie de *gînditor* printre studenţii din Germania, prin aceea că el nu propunea, după moda germană, un „sistem" compact de filosofie, un „set de idei" care să fie memorate pentru examene, ci a adoptat o atitudine de rebel academic, declarînd că tot ceea ce vrea el e să-i înveţe pe studenţi să *gîndească*.

Studiile le-a făcut la universitatea din Freiburg şi a început cu *teologia* (ceea ce se va simţi mereu în stilul său de filosofare); apoi a studiat *filosofia*, influenţele majore asupra sa venind – după propria

mărturisire – dinspre Nietzsche, Kierkegaard şi Dostoievski. Nu mai puţin a fost influenţat de profesorul său, E. Husserl, căruia i-a devenit asistent. A urmat apoi o distanţare de fenomenologia lui Husserl pe linia unor interpretări originale, o distanţare sub semnul acestei filosofii, totuşi. Între timp s-a mutat ca profesor asociat la universitatea din Marburg, unde decanul, pentru a-i facilita promovarea, l-a presat să publice un manuscris neterminat care va deveni (1927) cea mai celebră lucrare a lui Heidegger: *Sein und Zeit* („Fiinţă şi timp"). Această carte e considerată sursa fundamentală a existenţialismului postbelic. Un an mai tîrziu, Heidegger e numit ca succesor al lui Husserl la catedra de filosofie de la Freiburg. A fost ales apoi, în 1933, chiar rector al universităţii, an în care lui Husserl i se interzicea practic activitatea universitară, din cauza originii sale semite. Membru pentru un timp al partidului nazist, Heidegger nu s-a detaşat critic niciodată de această perioadă controversată din viaţa lui. Forţele de ocupaţie franceze i-au interzis activitatea în învăţămînt pînă în 1951, un an înainte de pensionare. A murit la Freiburg la 86 de ani.

Care este concepţia lui Heidegger despre filosofie? El pleacă de la constatarea că în antichitate şi în Evul mediu „filosofia" era identificată cu „ştiinţa" (*episteme theoretike*, cum zicea Aristotel). După apariţia şi diversificarea ştiinţelor particulare, începînd cu secolul al XVII-lea, filosofia continuă să fie considerată o „ştiinţă", numai că o *ştiinţă a fundamentelor* (de la Descartes pînă la Husserl). În acest sens, ea e considerată „ştiinţa supremă" (disciplina care oferă o *întemeiere* a ştiinţelor cu ajutorul unei „ştiinţe a conştiinţei", a cunoaşterii). Heidegger îşi propune să se detaşeze de această tradiţie. Cum o face?

Iată cum: ştiinţele particulare (fizica, biologia, chimia etc.) se raportează *cognitiv* la diferite aspecte ale „fiinţării" (prin „fiinţare" Heidegger numeşte realitatea concretă, obiectivă, corpurile în mişcare, combinaţiile de molecule, numerele etc.). În acest sens, ele vor fi numite „ştiinţe pozitive" sau de tip „ontic" (*to on* = fiinţare).

Dar, de vreme ce ştiinţele particulare epuizează domeniile fiinţării, ce-i mai rămîne filosofiei? *Filosofiei îi mai rămîne „fiinţa"* [1]. *Filosofia este o cunoaştere a fiinţei.* În ce sens?

Despre orice domeniu al fiinţării (om, floare, stîncă) noi spunem că *este*. Prin urmare, înainte de a cunoaşte în detaliu fiinţarea, noi trebuie să înţelegem ce e *fiinţa* ei, ce înseamnă că ea *este*. Sigur, în orice ştiinţă, noi înţelegem ceva cînd spunem „celulele" sau „electronii" *sînt*, noi gîndim cumva vag chiar *fiinţa* acestora, fără a o „concepe"

[1] Aşa zice şi C. Noica în tratatul său de ontologie: „După ce i s-a luat tot filosofiei, ea a rămas cu o singură problemă de început, <fiinţa>".

însă. Această înţelegere prealabilă şi superficială a fiinţei, pe care o presupune orice discuţie despre lucrurile din jur (despre fiinţare) şi orice ştiinţă particulară, se numeşte „pre-ontologică". Omul de ştiinţă ajunge la o asemenea înţelegere.

Dar, din momentul în care „fiinţa" devine obiect de cercetare specific pentru o anumită disciplină, vom spune că avem o cunoaştere „ontologică".

Ei bine, *filosofia e ontologie*, în sensul specific heideggerian că e o cercetare tematică privitoare la conceptul de „fiinţă" şi la constituţia „fiinţei".

Filosofia nu e o „ştiinţă", ea nu e o formă de cunoaştere raţională, bazată pe *logică*. Căci ea trebuie să treacă dincolo de fiinţarea pe care o descriu şi o explică ştiinţele bazate pe logică. Filosofia e o gîndire ce *depăşeşte logica*, e „gîndirea esenţială" ce poartă asupra sentimentelor vagi, fundamentale, neexprimabile abstract. Această „gîndire esenţială" e o „gîndire *poetică*". Ea ne relevă fiinţa ca pe un *sentiment* existenţial *sui generis*. Nu toţi oamenii sînt capabili de „gîndirea esenţială", de această ascultare tăcută a murmurului fiinţei în limbă. Cei ce sînt în stare de aşa ceva sînt „gînditorii" şi „poeţii".

Sensul fiinţei la Heidegger. Deşi fiinţa e tema heideggeriană centrală, ea rămîne pînă la urmă un concept neelucidat. „E un *nimic* care ne dă tîrcoale" (Beaufret). Acesta nu e un termen cu sens cognitiv (nu poate fi, deci, definit), ci un termen cu *sens expresiv*. *Das Sein*, „faptul-de-a-fi", e un substantiv verbal şi nu un *nume* al unei misterioase realităţi ultime. Întrebarea referitoare la fiinţă, la „faptul-de-a-fi", e întrebarea privitoare la *sensul* pe care îl avem în vedere atunci cînd folosim cuvîntul „a fi".

Or, acest sens e expresiv, el *evocă* fiinţa.

Iată cum explică Heidegger în eseul *Ce este metafizica*? felul în care ne putem croi drum spre „fiinţarea în întregul ei", adică spre lumea ca totalitate. Acest ansamblu indefinit nu e perceptibil şi nici conceptibil, nu avem o reprezentare a lui. Dar putem avea *sentimentul* lui. Care e acest sentiment? E sentimentul „plictisului" sau „bucuria" prezenţei unui om pe care-l iubeşti:

> „Chiar şi atunci, şi mai ales atunci, cînd nici lucrurile şi nici propria noastră fiinţă nu ne preocupă anume, acest „întreg" vine să ne copleşească; de pildă, în plictisul autentic. Plictisul este încă departe atunci cînd nu ne plictiseşte decît cine ştie ce carte sau un spectacol de teatru, cutare indeletnicire sau o simplă trîndăvie. Plictisul se iveşte deplin abia atunci cînd „te plictiseşti". Plictisul profund, care circulă ca o pîclă tăcută în abisurile *Dasein*-ului, mută toate lucrurile, oamenii şi propria-mi fiinţă odată cu acestea, strîngîndu-le pe toate laolaltă într-o stranie indiferenţă. Plictisul acesta revelă fiinţarea în întregul ei.

O altă posibilitate a acestei revelări rezidă în bucuria pe care o trezeşte în noi prezenţa, nu atît a persoanei ca atare, cît a *Dasein*-ului unui om pe care îl iubeşti.
O asemenea dispoziţie afectivă, în care „sîntem" într-un fel sau altul, ne face să ne simţim – atunci cînd ea ne cuprinde cu totul – în chiar mijlocul fiinţării în întregul ei. Faptul de a ne afla într-o asemenea dispoziţie afectivă aduce cu sine, de fiecare dată în alt fel, o dezvăluire a fiinţării în întregul ei"[1].

În mod analog, *Nimicul* nu e negarea logică a tot ceea ce există, ci acel ceva pe care-l *simţim* în sentimentul angoasei, în *teamă*. Acest ceva pe care-l evocă Nimicul e fiinţa. Fiinţa nu e ceva de ordinul fiinţării, ci e „acel ceva care conferă oricărei fiinţări certitudinea de a fi". Atunci, altceva-ul fiinţării pe care-l relevă Nimicul e fiinţa. Vedem *pîlpîirea* fiinţei numai printr-o „dispoziţie afectivă":

„Teama este cea care ne dăruieşte o experienţă a fiinţei ca fiind Altceva în raport cu întreaga fiinţare".

Teama este *experienţa negativă* a fiinţei. Nimicul este „vălul fiinţei" şi în Nimic trebuie să aflăm „acel *ceva* care conferă oricărei fiinţări *certitudinea de a fi*. Acest *ceva* este fiinţa însăşi...".

Heidegger are obiceiul să dea sensuri complet noi unor termeni filosofici vechi, multiplicînd prodigios sensurile, ceea ce a conferit scrierilor sale faima de *ermetism* insuportabil şi *arbitrar*. Iată, suplimentar, cîteva exemple.

În limbajul lui Heidegger, această clădire nu *există*, nici pisica mea nu există, nici pomii din faţa casei nu există. *Există numai omul* – căci existenţa are aici sensul existenţialist de *experienţă trăită*. Omul e singura fiinţare care include conştiinţa de sine. Prin urmare, noi nu vom putea defini omul precum definim scaunul, dînd o listă de proprietăţi caracteristice. Tocmai pentru a nu se confunda lucrurile, Heidegger numeşte omul *Dasein* (termen ce însemna, pînă la el, „existenţă ca atare", dar căruia Heidegger îi dă un cu totul alt sens: *fiinţa-în-deschis*). Aceasta nu e o definiţie a omului, ci expresia *indică* doar modul său esenţial de existenţă: *a fi acolo, a fi în lume*. Acest „a fi în lume" nu are sens de localizare spaţială – cum zicem „Eu sînt în centrul Bucureştilor"; ci el descrie *un mod de existenţă* – precum „Eu sînt îndrăgostit". A fi în lume e condiţia existenţială a omului, după Heidegger, care îi permite să *dea sens lumii*.

Prin „lume", Heidegger nu înţelege mulţimea de obiecte care formează universul fizic. Lumea are o nuanţă subiectivă, e lumea

---

[1] M.Heidegger, *Ce este metafizica?* în *Repere pe drumul gîndirii*, Editura politică, Bucureşti, 1988, pp.39-40.

Dasein-ului, ca atunci cînd spunem: „fiecare om are o *lume* a sa". „Lumea nu e un mod de a caracteriza acele entităţi care diferă prin esenţa lor de Dasein; lumea e mai degrabă o caracteristică a Dasein-ului însuşi" – spune filosoful de la Freiburg. Acesta e sensul subiectiv al „lumii" la Heidegger. Pot exista lumi diferite formate din aceleaşi obiecte, pentru că Dasein-ul le îmbracă într-o reţea de scopuri şi stări afective diferite, dîndu-le *sensuri* diferite. De exemplu, un „plămîn artificial" e o *ustensilă* pentru care simt aproape o afecţiune, o simt ca făcînd parte din mine, atunci cînd face parte din reţeaua de scopuri şi stări sufleteşti a Dasein-ului care e un bolnav pe masa de operaţie; şi e un *obiect* inert, indiferent, pentru un medic care îl găseşte defect în magazie. În acelaşi fel vorbim de „lumea lui Homer", de „lumea femeii", de „lumea greacă" etc. Dasein-ul *creează lumea* cu structura sa interioară.

Vom înţelege mai bine ceea ce vrea să spună Heidegger dacă vom cunoaşte trei principii tacite ale metodei sale, care e metoda fenomenologică:

1) *Principiul exprimabilităţii*: experienţa umană trăită (de la experienţa lucrurilor la experienţa frumosului), deci Existenţa, poate fi exprimată sau fixată în limbaj („introdusă în limbă"). Prin aceasta, experienţa trăită nu e deformată, ci, dimpotrivă, devine ea însăşi. O limbă surprinde cu atît mai bine firea lucrurilor cu cît e mai veche şi cu cît e mai poetică[1].

2) *Principiul orientării către sens*: Pentru Heidegger, a te întreba *ce este X* (ce este arta?, ce este tehnica?, ce este filosofia? etc.) înseamnă a te întreba care e *esenţa* lui X, felul lui esenţial de a fi, sensul său (*noema*). Limba deci ascunde sensul, esenţa fiinţării, care aici trebuie căutat printr-o sondare arheologică a limbii, o investigare de natură semantică (de aici predilecţia sa pentru etimologii, uşor de recunoscut şi la C. Noica). Filosofia fenomenologică e o descriere a esenţelor noematice, puse de om în realitate şi prin care el dă sens lumii; e o cercetare intuitivă, *a priori*, a lumii sensurilor: sensul (esenţa) unei tragedii, al unei religii, al unui triunghi.

3) *Principiul hermeneutic:* tîlcuirea sensului presupune o abordare hermeneutică (nu logică), o utilizare a artei interpretării sensurilor, bazată pe intuiţie – de aici, predilecţia pentru gîndirea de tip artistic şi alergia la logică.

Teza lui Heidegger e că fenomenologia e fundamentul oricărei ştiinţe, căci fiecare ştiinţă are „esenţialul" său, care trebuie cercetat.

---

[1] Heidegger reia aici o convingere din secolul al XVIII-lea; de aici, credinţa că greaca veche e limba filosofiei; şi germana – adaugă Heidegger; şi româna – va adăuga Noica. Această dogmă lingvistică nu are aerul unei teze serioase.

Cum spunea Constantin Noica, într-o lume obsedată de *cunoştinţe*, Heidegger a reabilitat problema *înţelesurilor*, adică – după părerea sa – filosofia însăşi. Întrebarea lui obsedantă e „Ce înseamnă asta?", „Ce este asta?" (adică *ti esti*, *esenţa* la vechii greci). Să urmărim, după volumul *Originea operei de artă* [1], acest gen de demers.

Heidegger se întreabă şi aici: ce este arta, ce este locuirea, ce este tehnica? – adică el caută *esenţa* lor, „acel ceva prin care şi de la care pornind un lucru este ceea ce este şi aşa cum este".

Prin explicaţia de inspiraţie ştiinţifică (mijloc-scop, cauză-efect), noi ne blocăm accesul spre raporturile esenţiale – e convins Heidegger. Întrebîndu-ne ce este tehnica, noi putem răspunde că ea e *un instrument pentru atingerea unor scopuri*. Aceasta e o definiţie uzuală, regăsibilă în manuale, şi care poate fi *corectă*. (Definiţiile logice ţin de zona „corectitudinii"). Dar asta nu înseamnă că am spus *esenţialul*, *adevărul*, privitor la tehnică. „Ceea ce nu este decît corect nu este încă ceea ce e adevărat". Pentru a ajunge la esenţe, trebuie să străbatem diferite straturi de corectitudine.

Cine ne dă, de fapt, o măsură cu care să putem măsura esenţa tehnicii în toată amploarea ei?

Răspuns: indicaţia privitoare la esenţa unui lucru parvine din limbă, cu condiţia ca noi să respectăm esenţa acesteia: *să ascultăm în tăcere murmurul limbii* – cu toată polisemia sa, cu metaforele, sugestiile intuitive, conotaţiile mitico-poetice pe care le exprimă. *Limba ascunde sensul adînc al cuvintelor*, acel sens esenţial, adevărat, uitat repede în favoarea sensurilor superficiale, aglomerate ca un praf, în timp. Alături de Platon, Heidegger credea că numele lucrurilor nu sînt întîmplătoare; ele exprimă esenţa ascunsă a acestora.

Analiza de tip fenomenologic este o sondare a straturilor de semnificaţie pentru a coborî la stratul originar. Aceasta nu e o analiză logică, ci vizionară, e o „vedere" a sensurilor originare.

La ce concluzie a ajuns Heidegger cu privire la esenţa tehnicii? La concluzia că esenţa tehnicii nu e instrumentală, ea nu e un simplu mijloc pentru sporirea bunăstării umane, ci – după o plimbare prin cele patru cauze ale lui Aristotel şi sensul grecesc al adevărului ca „scoatere din ascundere" – ea e mai degrabă „o modalitate a scoaterii din ascundere, adică a adevărului(*aletheia*)". Tehnica e acţiunea de-a-face-să-vină-ceva, de *a-l produce*, de a-l scoate din ascundere.

S-ar putea ca o asemenea concluzie să nu-l satisfacă pe sociolog, pe inginer sau pe filosoful tehnicii de factură ştiinţifică. Ea i se va părea cu siguranţă vagă, superficială şi neinteresantă. Gîndirea operaţională,

[1] Editura Univers, 1982.

veştejită de Heidegger, îi va apărea ca mult mai bogată şi mai lămuritoare cu privire la esenţa tehnicii. Avem aici două modalităţi diferite de gîndire şi de simţire a lumii, între care nu există decît o slabă comunicare.

Şi arta e un tip de scoatere din ascundere, ea avînd o origine comună cu tehnica. „Poeticul străbate orice artă, orice scoatere din ascundere care aduce în sfera frumosului tot ceea ce fiinţează în chip esenţial".

Oare dintr-o asemenea cunoaştere înaripată de lirism se pot obţine foloase teoretice sau ne ajută ea în viaţa practică? – se întreabă Heidegger.

Şi răspunde: această „gîndire esenţială" nu e nici teoretică, nici practică. Ea e mai fundamentală decît acestea. Ea e *evocare* a esenţei lucrurilor.

Bine, bine, s-ar mai putea întreba; dar atunci nu e ea o gîndire arbitrară?

Şi Heidegger răspunde: aceeaşi întrebare se poate pune şi despre poezie. Răspunsul îl dă Aristotel:

„Poezia e mai adevărată decît cercetarea sistematică a fiinţării"[1].

BIBLIOGRAFIE:

1. M. Heidegger, *Originea operei de artă*, Editura Univers, Bucureşti, 1982.

2. W. Biemel, *Heidegger*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996.

3. E. Husserl, *Criza umanităţii europene şi filosofia*, Editura Paideia, Bucureşti, 1997.

[1] Cu toate că Aristotel, spre deosebire de Heidegger, a fost cel mai sistematic filosof şi a elaborat primul metoda proprie filosofiei: logica!

9. Wittgenstein şi filosofia analitică

În celebra sa conferinţă, *Ce este metafizica?* (1929), Heidegger se întreba în stilul lui caracteristic:

„Oare Nimicul nu există decît datorită faptului că există Nu-ul, adică negarea? Sau lucrurile stau mai degrabă invers? Există negarea şi nu-ul doar pentru că există Nimicul?".

Şi răspundea astfel:

„Noi afirmăm: Nimicul este mai originar decît Nu-ul şi negarea".

Unui filosof din Statele Unite ale Americii originar din Austria, *Rudolf Carnap*, asemenea aserţiuni, tipice pentru întreaga operă heideggeriană, i s-au părut revoltătoare *nonsensuri*, iar filosofia construită pe baza lor o vorbărie goală, fără nici un aport la cunoaştere. Cauza acestei stări jalnice a metafizicii speculative – această pseudo-filosofie – este, după Carnap, *greşita utilizare a limbii*. Să ne imaginăm un dialog între cei doi:

Carnap – Sigur, în limba obişnuită, conform sintaxei gramaticii obişnuite, eu spun corect „Everestul există". Dar oare pot să zic la fel de corect, cum ziceţi dumneavoastră, şi că „Nimicul există"? Eu cred că nu. Cele două idei nu pot fi exprimate prin aceeaşi structură sintactică, pentru că *nu au* aceeaşi structură sintactică. Din păcate, diferenţa nu e vizibilă în înşelătoarea limbă obişnuită, ci numai dacă folosim „sintaxa unui limbaj logic corect", *sintaxa logică*. Atunci vom vedea că prima propoziţie, „Everestul există", are forma logică:

(1) „Proprietatea existenţei (P) aparţine obiectului Everest (a)",

adică, utilizînd simbolurile logicii matematice:

$$P(a).$$

„Nimicul" însă nu e un nume pentru un obiect particular b (cum „Everest" e numele unicului munte de 8847 m), ci el e o expresie ce

indică *absenţa oricărui obiect*. Prin urmare, „Nimicul există" se va traduce corect nu prin: „Proprietatea existenţei (P) aparţine obiectului Nimic (b)", adică P(b), ci prin:

(2) „Nici un obiect nu are proprietatea existenţei",

adică, în limbaj logico-matematic:

$$\neg \exists x \, P(x).$$

unde x este o variabilă pentru un obiect oarecare. În concluzie, Heidegger a folosit, fără să-şi dea seama, incorect limba, confundînd două expresii care sînt, în realitate, diferite, de unde aparenţa de obscuritate stranie pe care o emană textul său.

Heidegger – Această obiecţie e fără sens, căci filosofia mea e „gîndire esenţială", de tip poetic, deci *infra-logică*. Logica matematică a dumneavoastră nu are nici o relevanţă aici. De exemplu, „Nimicul" nu înseamnă negarea întregii fiinţări, cum credeţi (aceasta ar fi, eventual, non-fiinţarea), ci e un *sentiment*, e „ceva" aflat *dincolo de fiinţare* şi care e evocat de o „dispoziţie afectivă": *teama*. În teamă, eu am sentimentul Nimicului.

Carnap – Gîndirea poetică şi utilizarea expresivă (emoţională) a limbajului e treaba poeziei, nu a filosofiei. Filosofia a fost, încă de la greci, analiză raţională şi ea conţine numai enunţuri cu caracter *cognitiv*.

Heidegger – Nu mă interesează cum a fost înainte filosofia. De ce nu ar fi fost greşită? Filosofia începe cu mine.

În acest dialog imaginar, Rudolf Carnap exprimă punctul de vedere al unui influent curent de gîndire din secolul XX, „filosofia analitică", aşa cum era ea în faza sa de început.

Filosofia analitică. Filosofia analitică e o mişcare filosofică majoră în cultura occidentală, răspîndită mai ales în ţările de limbă engleză. Ea domină în Marea Britanie, SUA şi Canada, dar şi în Australia, Israel, Scandinavia etc. I-am spus „mişcare" şi nu „şcoală" pentru că ea nu are un caracter omogen: mai multe şcoli au apărut în acelaşi timp, poziţiile de fond ale filosofilor analitici cunoscînd o evoluţie cu modificări semnificative. Ceea ce i-a unit pe filosofii analitici a fost acordul cu privire la *sarcina centrală a filosofiei*: *clarificarea înţelesului expresiilor lingvistice*. Acest punct de vedere iniţial a fost foarte clar formulat într-o lucrare fundamentală a acestei mişcări, *Tractatus logico-filosoficus* (1921), al cărui autor e austriacul *Ludwig Wittgenstein*:

„Obiectul filosofiei este clarificarea logică a gîndurilor"; prin urmare, „rezultatul filosofiei nu este un număr de propoziţii filosofice, ci *clarificarea propoziţiilor*".

Filosofia nu e o teorie şi cu atît mai puţin un sistem de adevăruri eterne. *Filosofia e o activitate.* Britanicul R. Scruton îl consideră pe Wittgenstein „cel mai important filosof al secolului nostru".

Cuvîntul „analiză" în filosofie are afinităţi cu cel folosit în ştiinţă, de exemplu în chimie. A analiza înseamnă a descompune un lucru pentru a-l înţelege mai bine. Chimistul e interesat de analiza substanţelor chimice complexe, în părţile lor componente. Filosoful e interesat în analiza unor unităţi *lingvistice* sau *conceptuale*. În general, el vrea să înţeleagă structura limbajului printr-un studiu atent al elementelor acestuia şi al legăturilor lor. Pentru el, analiza a ceea ce poate fi *spus* e echivalentă cu înţelegerea *intelectului* uman.

Vom vorbi deci de „filosofie analitică" ori de cîte ori va fi vorba de o filosofie care pune accentul pe studiul limbajului, utilizînd metode exacte, argumente explicite, dovezi raţionale, nu instrumente poetice. Vom opune filosofia analitică, în acest sens larg, *filosofiei speculative* care, chiar dacă se apleacă asupra limbajului (cazul lui Heidegger), o face numai pentru a uşura atingerea scopului său principal: *speculaţia cu privire la constituţia metafizică a lumii.* Pentru filosoful analitic – un filosof de sensibilitate ştiinţifică – o asemenea constituţie trans-empirică nu există.

De asemenea, filosofia analitică, în calitatea ei de analiză a limbajului, nu trebuie confundată cu alte tipuri de analiză a limbajului – cele făcute de lingvişti, filologi, gramaticieni, lexicografi. Interesul acestora din urmă e esenţialmente unul *empiric*: ei vor să descopere *fapte* despre cum e utilizat limbajul în diferite comunităţi umane, ce sensuri se dau cuvintelor într-o regiune sau alta, cum s-a născut şi cum moare o limbă etc. Acestea sînt probleme *ştiinţifice* şi trebuie rezolvate cu mijloace ştiinţifice.

Filosofia analitică studiază limbajul nu pentru a formula ipoteze ştiinţifice despre el, ci pentru a-şi atinge propriul scop: *limpezirea problemelor filosofiei.* Scopul ei e esenţialmente curativ.

Deşi toţi filosofii analitici sînt de acord că studiul limbajului are o importanţă prioritară, nu există un acord general cu privire la problema *care anume* limbaj poate fi studiat mai cu folos de filosof. Din acest punct de vedere, filosofii analitici s-au împărţit în două şcoli: unii au considerat că analiza filosofică trebuie să conste, înainte de toate, în construirea unor limbi noi, exacte, *ideale*, în care să se reformuleze precis toate problemele filosofiei (numite uneori „calcule", căci se avea

în vedere limbajul logicii matematice). Acestea ar beneficia de un vocabular explicit şi de reguli gramaticale precise, eliminînd toate obscurităţile limbajului natural, mai cu seamă ale celui poetic. Această orientare s-a numit „filosofia limbilor ideale" sau „pozitivism logic".

Alţi analitici s-au opus acestei orientări. Ei erau de părere că asemenea limbaje artificale nu ne sînt de folos în rezolvarea problemelor filosofice, mult mai subtile. Teza lor era că aceste probleme pot fi cel mai bine elucidate printr-o analiză atentă a limbajului natural, a limbilor obişnuite, folosind mijloacele de raţionare naturale, instrumentate ştiinţific. Această orientare s-a numit „filosofia limbajului obişnuit" sau „analiză lingvistică". Filosofii de această orientare au devenit obsedaţi de claritatea expunerii, folosind modurile obişnuite de exprimare pentru cele mai complicate probleme, fiind opuşi preţiozităţilor gratuite ale limbajului unor filosofi tradiţionalişti („cu cît eşti mai obscur, cu atît eşti mai profund"), care au îngreunat înţelegerea şi dialogul filosofic.

Desigur, graniţa dintre aceste curente nu poate fi trasată net, existînd vaste teritorii de intersecţie.

Wittgenstein şi filosofia ca activitate. Există un acord cvasiunanim în a indica drept pionieri ai analizei moderne pe filosofii britanici *Bertrand Russell* (1872 – 1970) şi *George Moore* (1893 – 1958). La începutul secolului XX, cînd aceştia şi-au început activitatea publicistică, în universităţile engleze predomina neohegelianismul. Hegel e, prin excelenţă filosoful obscur, care vorbeşte o limbă pe care numai el o înţelege. Limbajul încîlcit al acestei filosofii superspeculative; afirmaţiile ei şocante şi hazardate, au dezamăgit pe Moore şi pe Russell, făcîndu-i să-şi pună problema care e *înţelesul* real al propoziţiilor metafizicii neohegeliene, dacă ele au vreunul. Căci a spune, precum profesorul lor, Bradley, că „Timpul este nereal" li se părea „perfect monstruos". Fără nici o constrîngere logică se poate afirma orice.

Moore era convins că toate aceste obscurităţi care au făcut să stagneze filosofia se datorează faptului că, înainte de a filosofa, noi nu am analizat atent expresiile lingvistice pe care le folosim, pentru a vedea dacă ele au sens sau nu. Programul său a fost unul de analiză a limbajului obişnuit, luînd ca standard sensurile date cuvintelor de simţul comun. Dimpotrivă, Russell, un strălucit matematician, autorul unei pietre de hotar în istoria logicii matematice (*Principia mathematica* – temelia logicii moderne), era mult mai radical: el propunea să adoptăm ca limbaj al filosofiei viitorului limbajul logicii matematice şi să transcriem toate problemele filosofiei în acest limbaj.

Un doctorand al lui Russell, *Ludwig Wittgenstein* (1889 – 1951), este cel care va formula teza radicală a pozitivismului logic: problemele

metafizicii tradiţionale sînt, prin natura lor, fără răspuns. În criptica şi tehnica sa lucrare, *Tractatus logico-philosophicus* (1921), Wittgenstein argumentează că dificultatea în legătură cu propoziţiile bombastice ale metafizicii tradiţionale nu e aceea că nu ştim cum să le înţelegem, ci e aceea că *ele nu au nici un înţeles*. Şi aceasta pentru că orice discurs cu înţeles (literal) are o natură empirică, propoziţiile lui pot fi verificate prin apel la fapte observabile. Or, metafizica nu e empirică, deci e lipsită de sens, iar metafizicienii au căutat în zadar adevărul. E adevărat că nici propoziţiile matematicii sau logicii nu sînt empirice. Sînt ele, pentru aceasta, fără sens? Nu, căci ele sînt tautologii[1]. Dar propoziţiile metafizicienilor nu sînt nici empirice, nici tautologii, prin urmare sînt fără sens.

Filosofia, aşadar, trebuie să devină altceva decît a fost: o activitate de clarificare a limbajului, nu o sumă de adevăruri despre lume ca totalitate, care să concureze ştiinţa. Nici o ţesătură de metafore, care să concureze literatura sau discursul religios. *Tractatus*-ul se încheie cu celebra propoziţie: „Despre ceea ce nu putem vorbi (cu sens – V.M.), trebuie să tăcem".

Impactul în lumea filosofică a acestei mici cărţi a fost enorm. Cel mai bine primit a fost la Viena, unde un grup de oameni de ştiinţă şi filosofi au pus, de fapt, bazele pozitivismului logic ca mişcare. Grupul s-a numit „Cercul de la Viena" (M. Schlick, A. Einstein, R. Carnap, K. Gödel etc.). Scopul său: crearea unei noi filosofii, antimetafizice, numită „concepţia ştiinţifică despre lume". Credo-ul lor e fixat în „Manifestul Cercului de la Viena":

> „Clarificarea problemelor filosofice tradiţionale ne duce parţial la demascarea lor ca pseudoprobleme şi, parţial, la transformarea lor în probleme empirice, deci supuse judecăţii ştiinţei experimentale. Sarcina activităţii filosofice constă în această clarificare a problemelor şi ipotezelor, nu în formularea unor teze „filosofice" speciale. Metoda acestei clarificări este aceea a analizei logice. ... Dacă cineva afirmă: „Există Dumnezeu", „temeiul ultim al lumii este inconştientul", „există o entelehie care constituie principiul cel mai important al organismelor vii", noi nu-i spunem: „ceea ce susţii este fals", ci îl întrebăm: „ce înţelegi prin aceste afirmaţii?". Atunci se va vedea că există o graniţă netă între două categorii de afirmaţii. Uneia îi aparţin afirmaţiile ştiinţei empirice, şi sensul acestora poate fi determinat

---

[1] O tautologie este o propoziţie goală de conţinut (care nu spune nimic despre lume) şi al cărei adevăr nu depinde de fapte, ci doar de utilizarea limbajului; ele sînt propoziţii *analitice*; tautologiile sînt întotdeauna adevărate. De exemplu: „Zăpada este zăpadă" (P este P) sau „Petre e viu sau nu e viu" (P sau non-P). Adevărurile logicii sînt tautologii: *e.g.* P v – P (legea terţului exclus).

prin analiză logică sau, mai exact, prin reducerea lor la afirmaţii simple despre datele empirice (testare empirică). Celelalte afirmaţii, de care ţin şi propoziţiile citate anterior, se dovedesc a fi goale de sens dacă cineva le ia aşa cum intenţionează metafizicienii. Ele pot fi, bineînţeles, reinterpretate ca afirmaţii empirice, dar atunci îşi pierd încărcătura sentimentală, care este esenţială pentru metafizică. Metafizicianul sau teologul cred, printr-o neînţelegere a lucrurilor, că afirmaţiile lor *spun* ceva sau *denotă* o stare de lucruri. Dar analiza demonstrează că aceste afirmaţii *nu spun nimic*, ci *exprimă* pur şi simplu o anumită stare sufletească şi spirituală.
Exprimarea unor astfel de sentimente faţă de viaţă constituie o sarcină importantă. Dar mijlocul potrivit pentru aceasta este arta, de exemplu poezia lirică sau muzica".

Cercul vienez s-a destrămat după venirea nazismului la putere, iar membrii lui s-au răspîndit în lumea liberă, mai ales în America.

Trebuie precizat că filosofia analitică nu trebuie confundată cu pozitivismul logic, prima sa fază. Astăzi, ea este mult mai permisivă şi acceptă ceea ce odinioară respinsese: „Metafizicianul nu mai e privit ca un criminal – spune englezul Alfred Ayer, unul din magiştrii filosofiei analitice britanice – ci ca un pacient: s-ar putea să existe temeiuri pentru care el spune vorbele pe care le spune".

Dar mai ales Wittgenstein a consacrat această relaxare a filosofiei analitice prin lucrarea sa, publicată postum, *Cercetări filosofice* (1953). Eroarea pozitivismului logic a constat în credinţa că limbajul are o singură funcţie filosofic relevantă, aceea de a *descrie* fapte. Asta e fals; limbajul are multe funcţii: el e ca o ladă de scule, în care fiecare sculă are o funcţie specifică. Funcţiile cuvintelor sînt tot atît de diverse. Deci analiza – care rămîne, totuşi, scopul filosofiei – nu mai trebuie să conste doar în *definirea* înţelesurilor, ci într-o descriere atentă a *utilizării* cuvintelor. Pentru că limbajul metafizicii poate crea confuzie, principala sarcină a filosofiei e să introducă claritatea; sarcina filosofiei e „terapeutică". Filosofia e „o bătălie contra vrăjirii intelectului nostru de către limbaj". Căci vrăjirea produce confuzie. Ceea ce trebuie să facă filosoful e să ne dezvrăjească, să aducă cuvintele înapoi, din uzajul lor metafizic în uzajul lor comun. „Să-i arate fluturelui calea de scăpare din plasa de fluturi".

O mulţime de domenii, odinioară alungate din filosofie, s-au constituit acum: estetica analitică, etica analitică, filosofia minţii, filosofia politică de tip analitic şi chiar ... metafizica analitică. Într-un cuvînt, filosofia analitică în sens larg e foarte diversă astăzi. Nota ei distinctivă e caracterul conceptual şi argumentativ, urmărirea clarităţii, precum şi apropierea de spiritul ştiinţei. Ea nu se abate, prin acestea, de la

marea tradiţie a filosofiei, inaugurată de Platon şi Aristotel, fiind moştenitoarea directă a spiritului Iluminismului.

„Nimicul" analiticilor. Am văzut, discutînd despre Heidegger, că problema sa a „Nimicului" *nu are sens* pentru analitici. Aceştia din urmă discută mai degrabă problema „non-existenţei". Să urmărim cum e articulată această problemă de către un mare filosof american, *Willard Quine.*

Quine pleacă de la o veche dificultate, formulată încă de Platon: problema „non-existenţei a ceva", problemă care apare în cadrul propoziţiilor singulare negative. Fie o asemenea propoziţie:

„Pegasus nu există"

Ne putem acum imagina următoarea argumentare: dacă nu există Pegasus, atunci în momentul în care eu utilizez cuvîntul „Pegasus", *eu vorbesc despre nimic.* Or, a spune *ceva* despre *nimic* este un nonsens. Căci a spune ceva înseamnă a aserta o proprietate sau o relaţie *despre ceva* (în acest caz, despre nimic). Deci o propoziţie în care apare acest nume este fără sens, căci *a vorbi despre obiecte care nu există ca şi cum ar exista* este fără sens. Deci existenţa lui Pegasus nu poate fi negată fără a cădea în nonsens. Deci *Pegasus trebuie să existe.* Concluzia e absurdă, prin urmare ceva trebuie să fie în neregulă cu această interpretare a propoziţiilor existenţiale negative.

Cum putem ieşi din această încurcătură? Cauza încurcăturii, crede Quine, e utilizarea inadecvată a numelor proprii. Soluţia propusă e inspirată de procedura lui Russell de a transforma numele proprii în „descripţii definite" (adică în expresii de forma: acel x, x are proprietatea P). Şi deoarece bănuim că utilizarea numelui propriu este cauza dificultăţii, îl vom înlocui cu descripţia definită: „acel lucru care este Pegasus". Expresia „este Pegasus" se cheamă *predicat* (şi exprimă o *proprietate*). Acum: noi putem *analiza* propoziţiile în care apar aceste descripţii în aşa fel încît descripţia să dispară fără ca *sensul* să fie modificat. Astfel, o propoziţie cum ar fi: „Acel lucru care e Pegasus este calul înaripat al lui Zeus" poate fi tradusă prin: „Ceva este Pegasus şi este calul înaripat al lui Zeus şi nimic altceva nu este calul înaripat al lui Zeus". Prin aceasta am transferat *încărcătura ontologică* pe expresia „ceva". Asemenea expresii: „ceva", „cineva" sînt numite *cuantificatori existenţiali* ($\exists x(...)$); x se cheamă aici *variabilă legată.* Deci expresia e: $\exists x$ (x este Pegasus şi x este calul înaripat al lui Zeus). În limbaj simbolic: $\exists x$ (Px & Cx). Principalul aspect în legătură cu acest rezultat e că „$\exists x$" *nu este un nume.* Deci, pentru a avea sens, nu e necesar să presupunem existenţa unui obiect *determinat,*

cum ar fi Pegasus [1]. În aceste condiţii, negaţia existenţei lui Pegasus, care ridica probleme, nu mai ridică dificultăţi: $-\exists x\ (Px\ \&\ Cx)$.

Concluzia lui Quine e că, pentru a salva consistenţa limbajului, atunci cînd discutăm probleme ontologice noi, trebuie să eliminăm toate numele proprii (cu ajutorul descripţiilor definite) şi să menţinem numai conectivii logici („şi", „sau" etc.), predicatele şi variabilele legate. Utilizarea variabilelor presupune un *domeniu de valori* la care variabilele se referă, şi acesta formează *ontologia limbajului*. De exemplu, oricine utilizează variabile numerice introduce numere în ontologia sa. Oricine utilizează variabile predicative introduce proprietăţi şi relaţii în ontologia sa. *Ontologia este relativă la limbaj*.

În aceste condiţii: *„A fi* înseamnă a fi valoare pentru o variabilă legată". Ce departe e Heidegger de acest mod de tratare a problemelor ontologice.

Ontologia este, aşadar, relativă la limbaj; nu există, cum credeau metafizicienii tradiţionali, o ontologie absolută despre o Existenţă în sens absolut. Şi, cum unele teorii sînt mai acceptabile decît altele, *a exista e o chestiune de grad*. Şi despre zeii lui Homer şi despre electroni spunem că „există", dar credem *mai mult* în existenţa ultimilor, pentru că teoriile care se referă la ei sînt mai bine verificate.

Chiar dacă nu aţi înţeles prea multe din acest paragraf, el vă poate *sugera* ceva din *aroma* acestei filosofii.

Frumosul şi „eroarea naturalistă". Să urmărim filosofii analitici la lucru în analiza frumosului. Iată trei definiţii ale frumosului:

> „Un lucru nu este frumos pentru că îl iubim, ci îl iubim pentru că este frumos şi bun. Un lucru este numit frumos atunci cînd are o *strălucire* corporală sau spirituală proprie felului său şi cînd este alcătuit după *proporţia* cuvenită. Frumosul *constă* într-o anumită strălucire şi proporţie (*proportio et claritas*)" (Toma din Aquino).

> „Frumuseţea nu este atît o calitate a obiectului privit, cît mai ales un efect produs în privitor" (Spinoza).

> „Din punctul meu de vedere, frumuseţea e o senzaţie fizică, e ceva ce simţim cu tot corpul" (J.L. Borges).

Aceste trei puncte de vedere au o trăsătură comună: toate definesc frumosul printr-o listă de proprietăţi empirice, constatabile cu simţurile: claritate, proporţie, senzaţia de plăcere. Diferenţa e că primul e un

---

[1] Numele propriu are sens numai dacă există obiectul singular pe care-l desemnează, deoarece numele proprii desemnează indivizi singulari, nu clase de indivizi, care ar putea fi şi vide.

punct de vedere *obiectivist* (aceste proprietăţi empirice *aparţin obiectului* frumos, *e.g.* tabloului), pe cînd ultimele două puncte de vedere sînt *subiectiviste* (proprietăţile empirice care definesc frumosul sînt stări mentale ale privitorului). Istoriceşte vorbind, cele mai vechi orientări estetice definesc frumosul reducîndu-l la o listă de proprietăţi observabile: „X este frumos = df. X are proprietăţile empirice P,Q,R". Sau: „X este frumos =df. X generează plăcerea estetică în privitor". Faptul de a fi frumos e reductibil logic la o listă de proprietăţi empirice.

E corect acest punct de vedere sau e un exemplu de vrăjire a minţii noastre prin cuvinte meşteşugite? Rezistă acest punct de vedere analizei? George Moore a argumentat că nu. Iar acest exemplu e un bun exemplu de iluzie filosofică perpetuată timp de secole.

Moore numeşte toate concepţiile estetice (dar şi morale) care definesc termenii valorici („frumos", „bine" etc.) prin concepte nevalorice, descriptive („claritate", „plăcere") „naturalism". El a arătat că toate teoriile naturaliste sînt subminate de o eroare comună, „eroarea naturalistă", adică definirea improprie a termenilor valorici prin termeni descriptivi. Ea ar putea fi explicitată astfel. Naturaliştii susţin:

(D) Frumos =df. ceea ce produce plăcere

(deci „Frumos" *înseamnă* „ceea ce produce plăcere", cele două cuvinte sînt, în accepţia naturaliştilor, *sinonime*).

Moore ia drept evident pentru oricine că întrebarea „Este frumos ceea ce produce plăcerea?" este o „întrebare deschisă", care poate primi un răspuns sau altul şi deci *are sens întotdeauna să fie pusă*. Prin contrast, întrebări de tipul: „Este frumosul urît?" sau „Este frumosul frumos?" sînt întrebări închise, căci *nu are sens să fie puse*, prima fiind o contradicţie la care se răspunde întotdeauna cu „nu", a doua o tautologie la care se răspunde întotdeauna cu „da".

Totuşi, observă Moore, în întrebarea deschisă

„Este frumos ceea ce produce plăcerea?"

putem substitui „frumos" cu sinonimul său „ceea ce produce plăcerea" conform definiţiei naturaliste (D). Şi obţinem:

(D') „Este ceea ce produce plăcerea ceea ce produce plăcerea?"

Or, (D') e o tautologie. Întrebarea deschisă se dovedeşte a fi o tautologie mascată, adică o întrebare închisă. Cauza e definiţia naturalistă (D). Prin urmare, *frumosul nu poate fi definit printr-o listă de proprietăţi empirice.*

Ce soluţii avem pentru a ieşi din încurcătură? Moore însuşi a propus să spunem că „frumos" e un termen ce nu desemnează anumite proprietăţi empirice, naturale, ci proprietatea ne-naturală, simplă, inanalizabilă şi indefinibilă, dar obiectivă, a frumosului, accesibilă doar unei capacităţi intuitive speciale. Soluţie criticată intens de alţi filosofi pentru obscuritatea ei.

Alţi autori au sugerat că judecăţile de valoare („Acest tablou este frumos") nu *descriu* proprietăţi de nici un fel, naturale sau non-naturale, ci *exprimă* anumite sentimente pe care încearcă să le inducă în ascultător. Nu există deci un tărîm al proprietăţilor valorice, aşa cum credeau naturaliştii. Acest punct de vedere se numeşte „emotivism" (A. Ayer, C. Stevenson).

Discuţia a continuat, desigur. Una din caracteristicile filosofiei analitice este că detaşează probleme precis circumscrise, le modelează pe exemple aparent simple şi discută critic variatele soluţii.

Idealul sistemului filosofic a fost înlocuit de idealul rezolvării problemelor locale.

BIBLIOGRAFIE:

1. B. Russell, *Problemele filosofiei*, Editura All, Bucureşti, 1995.

2. A. Montefiore, V. Mureşan (ed.), *Filosofia morală britanică*, Editura Alternative, Bucureşti, 1998.

10. Ce este filosofia?

Din incursiunea istorică făcută în lecţiile anterioare rezultă că filosofia a fost practicată în feluri foarte variate pe parcursul existenţei ei. Ce poate fi mai diferit decît filosofia „ştiinţifică" a unui Carnap şi filosofia „poetică" a unui Heidegger? Fiecare mare gînditor a pretins că este protagonistul unei revoluţii în filosofie, care rupe total cu tradiţia şi propune o complet altă paradigmă de filosofare. S-ar părea că în acest peisaj fracturat nu avem nici o şansă de a găsi o definiţie a filosofiei.

Evident, nu vom putea propune o definiţie pur *convenţională;* ea trebuie să se bazeze pe faptele istorice. Nu vom putea *conveni*, bunăoară, să numim în mod arbitrar „filosofi" pe aceia care scriu poeme despre destinul uman sau pe aceia care modelează oale, pentru bunul motiv că aceste definiţii *nu au o justificare istorică*. Specificul muncii filosofului ar trebui căutat pe două direcţii: 1) într-o activitate care a fost practicată şi în trecut de acei oameni care au fost numiţi „filosofi"; 2) într-o activitate care nu a fost absorbită de ştiinţele particulare ori de disciplinele artistice sau teologice.

Care poate fi această activitate numită şi azi „filosofie"?

Să ne întoarcem, pentru aceasta, la Socrate. Platon spune că Socrate, decretat de oracolul din Delfi drept „cel mai înţelept dintre oameni", nesimţindu-se deloc cel mai înţelept, a început să stea de vorbă cu alţi cetăţeni ai Atenei pentru a vedea dacă aşa stau într-adevăr lucrurile. Şi a început să poarte dialoguri cu oameni inteligenţi, încercînd să determine dacă opiniile lor într-o problemă sau alta pot rezista *analizei critice*. Menon, de pildă, susţine că *virtutea poate fi învăţată*. „Menon – zice Socrate – ştii într-adevăr ce este virtutea? Şi dacă nu ştii, atunci cum poţi susţine că virtutea poate fi învăţată?". Altcineva spune că tatăl său e vinovat de impietate, şi Socrate îi răspunde: „Eu nici nu ştiu ce sînt pietatea şi impietatea. Poţi să mă înveţi şi pe mine ce sînt acestea?".

Această ipostază a lui Socrate ne aduce aminte că noi toţi, atunci cînd vorbim, luăm multe lucruri ca *subînţelese*, fără a ne mai pune

întrebări asupra lor. Or, tot ceea ce facem şi gîndim este determinat de anumite *presupoziţii* de care de cele mai multe ori nici măcar nu sîntem conştienţi. Tocmai în zona acestor presupoziţii tacite, subînţelese, se localizează munca filosofului. El vrea să ştie care sînt aceste presupoziţii şi dacă sînt raţionale sau nu. Aşa încît, precum Socrate, *le analizează*. Astăzi, filosoful nu mai stă de vorbă cu omul de ştiinţă sau cu credinciosul, ci *cercetează presupoziţiile tacite aflate la baza ştiinţei sau a religiei*.

O asemenea soluţie la problema „ce este filosofia?" e încurajată de mai multe fapte: Aristotel şi tot Evul mediu vorbesc de filosofie ca despre o cercetare a „primelor principii şi cauze", deci a fundamentelor diferitelor activităţi intelectuale; la fel fac modernii, Descartes, Hume, Kant (atunci cînd ultimul pune întrebarea „Sînt posibile propoziţiile sintetice *a priori*?", el localizează şi analizează critic o presupoziţie filosofică tacită a *ştiinţei exacte*); un filosof contemporan german, Wolfgang Stegmáller, spune în acelaşi spirit: „Ca filosofi, ar trebui să ne simţim obligaţi să controlăm critic mereu supoziţiile propriilor atitudini"; chiar şi Nietzsche, deşi pretinde că face o evocare poetică a dramatismului trăit al vieţii, se poate observa că „analizează" (poetic, desigur) presupoziţiile filosofice ale vieţii morale („nu ştim ce e binele", „omul trebuie depăşit de Supraom", circularitatea timpului etc.). Heidegger se întreabă, ca şi Socrate, ce este arta?, ce este tehnica?, ce este locuirea? etc. şi susţine că filosofia fundamentează ştiinţa („ontologicul întemeiază onticul" – în jargonul său).

Poate că diversitatea istorică ireductibilă a filosofiilor, relevată de lecţiile anterioare, e mai mult o iluzie sau e un fenomen de suprafaţă. Pare să existe un *numitor comun* al tuturor stilurilor de a practica filosofia: cercetarea critică a presupoziţiilor. Voi încerca să acreditez această opinie.

Ce sînt presupoziţiile filosofice? În 1985 apărea cartea profesorului Mircea Flonta, *Perspectivă filosofică şi raţiune ştiinţifică*. Autorul argumentează convingător aici, împotriva părerii curente a oamenilor de ştiinţă practicieni, că ştiinţa exactă a naturii are în fundamentele ei o mulţime de *presupoziţii neştiinţifice, filosofice*. Altfel spus, ştiinţa este impregnată filosofic şi acest fundament filosofic determină, într-un fel sau altul, practica de cercetare curentă.

De exemplu, fizica clasică (*i.e.* ştiinţa fizicii din secolele XVII– XIX) e subdeterminată de următoarea *credinţă* ontologică, de regulă tacită, a cercetătorilor: *există o realitate fizică ultimă, în spatele a ceea ce percepem direct, formată din atomi solizi, fără structură, care se mişcă precum bilele de biliard* (presupoziţia esenţialismului). Sau de această

presupoziţie metodologică: *numai reducerea oricărui fenomen fizic observabil la interacţiunea atomilor în mişcare conferă o explicaţie corectă realităţii* (presupoziţia mecanicismului). Aceste presupoziţii nu sînt formulate explicit în tratatele sau manualele de fizică ori de chimie, ci acţionează ca nişte credinţe de subtext, ca deprinderi adînc înrădăcinate în cei ce practică ştiinţa mecanicii. Ele le orientează comportamentul profesional într-o anumită direcţie. De exemplu, Lord Kelvin s-a opus teoriei electromagnetice a luminii, formulate de Maxwell, pentru că aceasta nu satisfăcea o asemenea credinţă de fundal, chiar dacă era corectă din punct de vedere metematic şi experimental:

> „Nu sînt niciodată mulţumit atita timp cît nu îmi pot face despre un anumit lucru un model mecanic. Abia atunci îl înţeleg. Dacă nu-l pot exprima în întregime în concepte mecanice, nu-l înţeleg; de aceea nu înţeleg teoria electromagnetică".

Iată şi o supoziţie *epistemologică* a fizicii clasice: *scopul ştiinţei e cunoaşterea obiectivă* (o cunoaştere a lumii *aşa cum există, independent* de observatorul uman). Fizica cuantică, dimpotrivă, se bazează pe supoziţia opusă: *în nici o descriere a unui microfenomen observatorul nu poate fi complet eliminat din descriere.*

O supoziţie general metafizică este: *Dumnezeu nu există* (sau, cum a formulat-o Laplace în 1800: „nu am nevoie de ipoteza lui Dumnezeu pentru a descrie mecanic lumea").

Asemenea presupoziţii filosofice se deosebesc radical de enunţurile teoretice ale fizicii (cum ar fi legea inerţiei sau legea gravitaţiei universale). Căci ele au un caracter *a priori*, adică nu sînt scoase din experienţa ştiinţifică directă şi nici nu sînt afectate de ea; ele oferă doar condiţiile-cadru unanim admise şi nedisputate de comunitatea fizicienilor clasici, pe care trebuie să le satisfacă ipotezele şi legile teoriilor fizice. Apoi, ele nu sînt, de regulă, formulate explicit, ci au forma unor convingeri profesionale, a unor deprinderi de gîndire, a unor atitudini profunde şi adesea obscure ale cercetătorilor. Spre deosebire de legile fizice, ele nu sînt verificate sau infirmate prin experimente, ci sînt adoptate sau abandonate printr-un complicat proces psiho-social de convertire, precum credinţele religioase, în lumina experienţelor intelectuale personale din universitate şi din viaţa de cercetare. Aşa se explică de ce istoricii ştiinţei au observat că marile revoluţii ştiinţifice au constat tocmai din înlocuirea acestor „cadre filosofice"– credinţe, mai degrabă decît din modificarea legilor; tocmai de aceea asemenea schimbări sînt atît de dificile:

> „Marile revoluţii ştiinţifice din secolul XX, la fel ca şi cele din secolele XVIII şi XIX, deşi se întemeiază pe descoperirea de fapte noi, sînt, în esenţă, rezultatul şi expresia unor prefaceri de ordin filosofic. Aceste revoluţii reprezintă în primul rînd o schimbare profundă a categoriilor

gîndirii, a concepţiei asupra naturii şi asupra ştiinţei. Se poate spune, prin urmare, că influenţa ideilor filosofice asupra dezvoltării gîndirii ştiinţifice este tot aşa de mare ca şi influenţa, în general recunoscută, a teoriilor ştiinţifice asupra dezvoltării gîndirii filosofice. Căci cercetarea trecutului ştiinţei exacte relevă că în spatele marilor curente ale gîndirii ştiinţifice stau „substructuri" sau „orizonturi" filosofice diferite, incompatibile. Astfel, e un lucru unanim recunoscut că revoluţia fizicii, din secolul XX, bazată pe teoria relativităţii şi pe teoria cuantelor, a constat în zdruncinarea noţiunilor de bază, a *presupoziţiilor* de bază ale concepţiei newtoniene despre lume: spaţiu absolut, timp absolut, particulă elementară solidă, conexiune cauzală univocă, ca şi idealul epistemologic al unei cunoaşteri obiective" (M. Flonta).

Principiile „metafizicii probabiliste" a lui P. Suppes din *lecţia 4* sînt un bun exemplu de ceea ce eu numesc aici „presupoziţii filosofice" – principalul obiect de studiu al filosofului.

Lucrurile stau asemănător şi în domeniul *artei*. Dacă veţi lua cartea lui Jean Cassou, *Panorama artelor plastice contemporane*, veţi găsi în volumul întîi, la discuţia curentului cubist, un capitol intitulat *Filosofia cubismului*. Această „filosofie" subiacentă unui curent artistic este, la rigoare, un corp — mai exîplicit sau mai difuz – de *presupoziţii latente*, care susţin şi orientează practica artistică cubistă. Iată cîteva dintre ele:

– Supoziţia (ontologică a) realismului (supoziţia realităţii lumii externe): *există o realitate independentă de subiectul uman, pe care acesta o reflectă în arta sa*. În acest sens s-a spus că acest curent se situează în prelungirea artei clasice, pe linia lui Da Vinci, bunăoară. Numai că, spre deosebire de Da Vinci, pictorul cubist nu oglindeşte, nu „fotografiază" lumea, ci îi caută esenţa ascunsă; constructivismul geometrizant al cubismului e opusul presupoziţiei de *mimesis* clasică (*i.e.* arta trebuie să fie o oglindă a realităţii).

– Supoziţia (gnoseologică a) conceptualismului: pictura (cubistă) e o activitate intelectuală, de analiză internă a obiectului şi de redare a *esenţei* sale, aflată „în spatele" *aparenţei*; (există un curent plastic centrat pe aparenţă, pe o aparenţă care e captată de impresiile senzoriale şi e redată în pictură prin tehnici speciale: e curentul *impresionist*). În acest sens, Picasso spunea: „Eu pictez obiectele aşa cum le gîndesc, nu aşa cum le văd".

Aşa se face că, la fel ca în fizica relativistă, unde noi nu *percepem* spaţiul curb, ci doar îl *gîndim* matematic, considerîndu-l totuşi *real* (deşi nu-l „vedem"), în pictura cubistă ne apar părţile *vizibile* şi *invizibile* (dar cunoscute *mental*) ale obiectului, de exemplu faţa şi profilul unei

persoane – sugerîndu-se astfel un dinamism specific, opus staticismului fotografic al artei clasice.

– Supoziţia (ontologică a) esenţei geometrice a obiectului: la fel ca Pitagora, Galilei şi Newton, cubistul crede că structura ascunsă a obiectelor e una geometrică: „Figurile geometrice sînt esenţa desenului". Anecdotica şi reprezentarea figurativă sînt astfel complet eliminate, accentul fiind pus pe dispunerea şi ordonarea anumitor forme geometrice într-un spaţiu dat – ceea ce şi face specificul şocant al unei picturi cubiste.

– Supoziţia (metodologică a) incapacităţii expresive a limbajului uzual, de unde căutarea unui limbaj nou, a colajului, a reprezentării geometrice, care să deschidă noi zări expresive. În această credinţă de fundal ne întîlnim cu poezia modernă, care se eliberează şi ea de discursul uzual, cu fizica modernă, care constată că limbajul obişnuit, format la nivelul experienţei noastre macroscopice, e incapabil să exprime realitatea subatomică, cu muzica modernă, care abandonează tot mai mult coerenţa tonală şi melodia.

S-a spus că metoda cubismului e inspirată de principiile filosofiei fenomenologice a lui Husserl: „punerea între paranteze" a calităţilor neesenţiale ale obiectelor şi rămînerea la esenţă: formă, culoare, textură.

Un alt exemplu foarte clar de presupoziţii filosofice subiacente artei e reprezentat de principiile „canonului" literar din secolul al XVII-lea: creaţia trebuie călăuzită de raţiune, verosimilitate, adecvare şi plăcere utilă.

Nu trebuie, desigur, să ne imaginăm că artiştii au în mod explicit în minte asemenea principii. Ele sînt de cele mai multe ori „forţe" neconştientizate, preferinţe profesionale, asemănări de grup. Unii dintre pictori – mai reflexivi – le şi conştientizează uneori; pictorul Juan Gris spune aşa despre principiile cubismului:

> „(Principiile cubismului) nu le-am adoptat în mod conştient, după o reflecţie matură, ci lucrînd într-un anumit spirit, care m-a încadrat în această tendinţă; n-am meditat asupra lor ca unul care le-a observat de departe sau care a reflectat înainte de a le adopta. Astăzi, evident, îmi dau seama că, la începuturile sale, cubismul nu era decît o modalitate nouă de a reprezenta lumea".

În general, sarcina explicitării acestor presupoziţii revine filosofiei (sau artiştilor, oamenilor de ştiinţă etc. cu înclinaţii filosofice). Le vom găsi într-o formă articulată nu la creatorii înşişi, ci în lucrările de filosofia artei, filosofia ştiinţei, filosofia politicii, filosofia moralei etc. Cînd cineva

ne spune că numărul sau cercul sînt obiective, dar ne-spaţio-temporale, ne-mentale şi ne-lingvistice, accesibile intuiţiei intelectuale – el face *filosofia matematicii*, nu matematică. La fel, cel ce ne spune că „istoria lumii e ciclică, se repetă"; el face filosofia istoriei, nu istorie. Cînd fizicianul afirmă că orice stare viitoare a lumii e univoc determinată de stările ei trecute, el numeşte o presupoziţie *filosofică* a fizicii, nu o „lege" fizică.

Filosofia, cu toate ramurile ei, nu e decît articularea explicită şi critica raţională, de sine stătătoare, a acestor presupoziţii de maximă generalitate, care susţin şi justifică întreaga experienţă umană.

Definiţia filosofiei. Voi încerca acum o definiţie (riscantă) a filosofiei, care ţine seama de situaţiile descrise mai sus: *filosofia este o cercetare critică a presupoziţiilor ultime ale tuturor activităţilor umane, intelectuale sau practice.* O asemenea caracterizare „simplă" a filosofiei are, desigur, nevoie de clarificări.

Mai întîi: despre ce fel de „presupoziţii" este vorba? Nu vom putea spune că „filosofia studiază presupoziţiile *filosofice*", căci o asemenea definiţie ar fi circulară. Presupoziţiile cu care are de-a face filosoful au mai degrabă următoarele caracteristici:

1) sînt „externe" teoriilor ştiinţifice (adică nu fac parte din corpul teoriilor ştiinţifice şi nu intră în zona lor de competenţă), operelor de artă, operelor religioase şi teologice etc., făcînd parte din *fundamentele* lor, din fundalul lor, adesea neexplicit. Ele oferă numai *cadrul* general care stabileşte limitele în care are loc creaţia ştiinţifică, artistică, religioasă ori comportamentul politic sau moral cotidian, dintr-o anumită perioadă;

2) sînt *tacite*, adică prezente numai implicit, latent, ascuns. Ele au un aspect total diferit de o *lege ştiinţifică* (un poem sau o piesă de critică literară), legea ştiinţifică fiind o propoziţie (adesea o formulă matematică) formulată explicit şi cuantificat; presupoziţiile filosofice au mai degrabă aspectul unor *credinţe*, convingeri vagi, *obişnuinţe de gîndire* abia conştientizate şi pe care cel mai adesea nici măcar nu sîntem capabili să le formulăm în limbaj. Un om care se poartă bine (moral) nu e, de regulă, în stare să formuleze explicit principiile comportamentului moral care îl animă. Explicitarea fulgurantă, impresionistă a acestor presupoziţii e *filosofarea*; explicitarea lor sistematică e *filosofia*;

3) ele sînt „prime", adică nededuse din alte principii, mai fundamentale. Aceste „axiome" ale tuturor experienţelor umane sînt cele mai fundamentale credinţe pe care le împărtăşim şi care nu pot fi întemeiate (şi nici demolate) cu mijloace strict logice, demonstrative, aşa cum se întîmplă cu o lege ştiinţifică. Ele se întemeiază pe credinţă;

4) au un caracter „global", *i.e.* o presupoziţie filosofică are consecinţe profunde asupra *viziunii globale despre lume*, dar nu în

sensul că filosofia ar urmări o „sinteză globală de cunoştinţe" în explozia informaţională pe care o trăim azi (sarcină, de altfel, imposibilă), ci în sensul că aceste presupoziţii sînt atît de adînci, de fundamentale, încît ele subdetermină în mod specific *diferitele* domenii ale culturii – unificîndu-le la nivelul fundamentelor filosofice – şi dînd astfel naştere unui „stil cultural al epocii", unui „spirit al epocii". De exemplu, presupoziţiile filosofice ale „mecanicismului" (*i.e.* totul e format, în ultimă instanţă, din atomi în mişcare, conform legilor mecanicii newtoniene etc.) au iradiat, cel puţin din secolul al XVII-lea pînă în al XIX-lea, în întreaga cultură, creînd o mentalitate mecanicistă despre orice, de la fenomenele fizice, la cele chimice, psihice şi artistice ori morale. Peste tot se vorbea în termeni de „atomi" (mentali, sociali etc.) şi de „legi mecanice" care ar trebui descoperite. Peste tot se tindea la modelul de cunoaştere consacrat de fizica lui Newton;

5) sînt de mai multe tipuri: *ontologice* (metafizice), *gnoseologice*, *metodologice*, *axiologice*. Această clasificare nu are însă nimic definitiv; ea respectă pur şi simplu o tradiţie. Iată cîteva exemple de presupoziţii ontologice: „Orice obiect este o substanţă care are cel puţin o proprietate" sau „Anumite entităţi există chiar dacă nu sînt percepute" sau „Frumosul e o proprietate prezentă în mod obiectiv în lucruri"; presupoziţii gnoseologice: „Întreaga cunoaştere derivă numai din experienţa simţurilor"; „Cunoştinţele matematice sînt *a priori* şi totuşi spun ceva despre lume"; presupoziţii morale: „Binele este un simplu sentiment al persoanei care evaluează". Nu toate presupoziţiile tacite ale unui domeniu sînt de natură filosofică. Există presupoziţii psihologice ale artei (*e.g.* epilepsia favorizează creaţia muzicală) sau presupoziţii sociologice ale ştiinţei (*e.g.* „Volumul brut al ştiinţei exprimat în forţă de muncă ştiinţifică sau în număr de publicaţii tinde să se dubleze la 10 – 15 ani"). *Nu toate presupoziţiile tacite, aşadar, sînt „filosofice"*.

6) au un caracter „raţional", *i.e.* în cadrul demersului de tip filosofic, presupoziţiile se critică în mod raţional, spre deosebire de dogmele religiei ori de aserţiunile emoţionale ale artei. De pildă, presupoziţia metafizică „Există Dumnezeu" e o *dogmă religioasă* atîta vreme cît nu e chestionată critic; ea devine *subiect filosofic* din momentul în care se raţionează asupra ei (*e.g.* încercînd „demonstraţii" ale existenţei sau non-existenţei lui Dumnezeu şi *construind teorii* despre acest subiect). Această *prelucrare raţională* a presupoziţiilor poate urmări trei ţeluri: să explicitezе presupoziţiile tacite; să le justifice şi să le apere; în fine, să le critice pentru a le disloca. În acest scop, filosoful poate apela la *o pluralitate de metode şi de tipuri de discurs*: de la unele de inspiraţie literară (ca la Heidegger), pînă la unele strict argumentative, chiar logice (ca la Carnap).

Acest pluralism al metodelor nu trebuie să ne facă să confundăm filosofia cu arta ori ştiinţa. Nu vom spune că toate operele literare sînt şi opere filosofice pentru simplul motiv că toate conţin presupoziţii filosofice; nici că toate operele ştiinţifice sînt pură filosofie deoarece ştiinţa e *impregnată* filosofic. A amesteca genurile în acest fel e ridicol. Eminescu *nu* e filosof, după cum Heidegger *nu* e poet, oricît de frumos ar fi scris. Una din metehnele filosofilor a fost, în genere, aceea de a exagera şi de a hiperboliza importanţa şi rezultatele activităţii lor. Tocmai de aceea ar fi bine să ne ghidăm, în evaluarea istoriei filosofiei, după un principiu practic: dacă vrem să ştim ce e filosofia, cel mai indicat lucru ar fi nu să-i întrebăm pe filosofi, ci să vedem ce *fac* ei.

Locul geometric al „operei filosofice". Voi încerca să completez această încercare de caracterizare a filosofiei printr-o tentativă de conturare a specificului unui lucru ceva mai concret: o *operă filosofică*. Întrebarea la care vreau să răspund este următoarea: „Este X o operă *filosofică* sau nu?". Este poemul *Luceafărul* o operă filosofică sau nu? Este *Critica raţiunii pure* o operă filosofică sau e una ştiinţifică? Este eseul *Pe culmile disperării* al lui E. Cioran o operă filosofică sau e un eseu literar?

Pentru a încadra exact o carte sau un articol în „clasa operelor filosofice" am avea nevoie de criterii *necesare* şi *suficiente* de apartenenţă la această clasă. Criteriile *necesare* de apartenenţă *nu* ne spun exact dacă opera X *este* operă filosofică, dar ne spun exact dacă X *nu este* operă filosofică. Criteriile *suficiente* ne spun exact dacă opera X *este* operă filosofică.

Acum: există concepte *exacte* şi concepte *vagi* (*fuzzy*). De exemplu, în cazul conceptului „elev" avem condiţii necesare şi suficiente de apartenenţă şi, prin urmare, putem şti exact despre orice copil dacă este elev sau nu (urmărind, de pildă, prezenţa sa în cataloagele şcolare). Dar pentru conceptul „tînăr"? Un copil de 10 ani este, cu siguranţă, tînăr. Dar un om de 40 de ani?

Conceptul „operă filosofică" este un concept vag.

Ce metodă avem pentru a-i stabili referinţa? Să încercăm metoda „exemplelor paradigmatice", lansată de L. Wittgenstein şi modificată de W. Stegmáller (aceştia o utilizează în alte scopuri). Încercînd să delimităm noţiunea de „operă filosofică" vom începe prin a face lista unor cazuri tipice (paradigmatice) de opere filosofice recunoscute unanim. Va exista la început o „perioadă de incertitudine", în care se va discuta dacă o operă sau alta trebuie sau nu să fie inclusă în listă. Metoda practică cea mai la îndemînă ar fi consultarea diferitelor istorii ale filosofiei (selectînd autorii recunoscuţi ca majori), ca şi a specialiştilor

în domeniu. Asupra unor opere nu vor exista cu siguranţă controverse (*Metafizica* lui Aristotel, *Discursul asupra metodei* al lui Descartes, *Structura revoluţiilor ştiinţifice* a lui T. Kuhn). Asupra altora însă vor exista cu tot atîta siguranţă controverse. De exemplu, poemul *De rerum natura* al lui Lucreţiu nu figurează în unele istorii ale filosofiei ca o realizare filosofică de sine stătătoare, ci doar ca o operă de popularizare poetică a filosofiei lui Epicur. Atunci: este acest poem o operă *filosofică* sau doar o operă literară *impregnată* filosofic? (Tudor Vianu îl consideră pe Lucreţiu nu filosof, ci „unul dintre cei mai mari *poeţi* ai literaturii latine şi universale"). Dar poemul epic al lui Nietzsche, *Aşa grăit-a Zarathustra*? Dar eseistica lui Emil Cioran? Nu pare să existe o prea mare legătură între felul în care au scris marii filosofi de la Platon încoace şi eseurile existenţiale şi moralizatoare ale lui Cioran.

Evitînd toate aceste cazuri nesigure, vom obţine în final o „listă minimală de opere filosofice paradigmatice". Caracteristica ei de bază e că nu poate fi redusă, deşi poate fi îmbogăţită.

Cum o putem îmbogăţi? Pentru ca o nouă operă să fie inclusă în „clasa extinsă de opere filosofice", ea va trebui să împărtăşească cu toate sau aproape toate elementele din „lista minimală" un număr „considerabil" de proprietăţi (a se observa vaguitatea). Altfel spus, noul candidat la statutul de operă filosofică trebuie să fie *foarte asemănător* cu *majoritatea* operelor paradigmatice. Această vaguitate a apartenenţei nu înseamnă însă capriciu. Asupra unor noi candidaţi nu vor exista discuţii (*e.g. Ontologia* lui Noica); alţii vor furniza însă *cazuri problematice* (*e.g. Sentimentul românesc al fiinţei* al aceluiaşi Constantin Noica sau *Filosofia formală* a lui Richard Montague). Aspectul literar/ştiinţific al acestor opere impune cercetări ulterioare, care se vor solda fie cu expulzarea respectivului candidat, fie cu includerea lui oarecum *arbitrară*. Prin urmare, „clasa extinsă a operelor filosofice" va fi, de fapt, formată din mai multe subclase, din cauza acestor *cazuri marginale neclare, i.e.* a acelor „filosofii stranii", „originale", care sînt desprinse de tradiţia paradigmatică a filosofiei.

Tabloul sinoptic al acestei situaţii ar putea fi imaginat astfel: locul geometric al operei filosofice (ne-o spune tradiţia) se află la intersecţia a două axe: ştiinţă – artă/ religie – cunoaştere comună. Aceştia sînt cei patru mari piloni pe care s-a sprijinit reflecţia filosofică şi în fundamentele cărora are sens să căutăm „presupoziţiile".

Pe axa artă – ştiinţă, pornind dinspre polul artei, vom avea mai întîi *operele de artă* propriu-zise, pe care nimeni nu le confundă cu operele filosofice. Mergînd spre centru, vom întîlni *critica literară* şi *teoria artei* (care, iarăşi, nu sînt considerate de nimeni drept filosofie). Apoi urmează ceea ce am numit „filosofiile stranii", un fel de gen ambiguu

între filosofie şi literatură (*e.g.* poemul filosofic al lui Nietzsche, eseistica lui Cioran sau Camus). Despre eseul *Construire, locuire, gîndire* al lui Heidegger (situat în aceeaşi zonă de incertitudine), Noica spune că el cade în Poezie, care *nu* e, totuşi, filosofie! Dialogul puternic literaturizat al lui Platon, *Phaidros*, se situează, poate, ceva mai la centru, dar în aceeaşi zonă de trecere (el „încîntă literar, dar îngrijorează filosofic" – spune acelaşi Noica); la fel se întîmplă cu jurnalele filosofice, maximele filosofice ori epistolele filosofice etc.

Într-o operă literară (un roman, de pildă) putem găsi presupoziţii filosofice. Dar pentru a vorbi de o operă filosofică propriu-zisă trebuie ca ea să fie centrată pe aceste presupoziţii şi să le analizeze în mod raţional. Schopenhauer face acest lucru în *Fundamentul moralei*, dar nu în *Aforisme*.

Venind dinspre polul ştiinţei, nimeni nu va spune că *Principia* lui Newton e o operă „filosofică", deşi ea conţine presupoziţii filosofice. După cum nimeni nu va considera conferinţele epistemologice ale fizicianului W. Heisenberg drept opere „ştiinţifice"; ele fac parte din aceeaşi zonă „stranie" a filosofiei create de oamenii de ştiinţă, nu de filosofii profesionişti. Mergînd mai spre centrul axei, vom da peste moduri de conceptualizare şi metode *specific filosofice*: analiza conceptuală, îndoiala metodică, sinteza *a priori*, argumentul ontologic, maieutica, dialectica, hermeneutica, metodele logice, punerea între paranteze etc. Ele nu ţin nici de zona artei, nici de aceea a ştiinţei. În partea centrală a axei vom localiza operele filosofice paradigmatice.

Nimeni nu va putea susţine însă că filosofia „ştiinţifică" e *mai importantă* decît filosofia „artistică". Pur şi simplu sînt moduri *diferite* de a filosofa, fiecare cu specificul şi valoarea lui. Maturitatea unei culturi se manifestă, între altele, în acceptarea pluralismului filosofic.

Care e condiţia filosofului azi? El, ca specialist, e asemenea matematicianului, un „om teoretic", ce trebuie să se ocupe de aspectele tehnice ale construcţiei filosofice; nu va avea prea mulţi cititori, pentru că cititorii lui trebuie să fie foarte avizaţi. Ca „persoană publică" însă, el poate face şi o filosofie „uşoară", aproape indistinctă de popularizarea filosofiei. Auditoriul său va fi, în acest caz, enorm. Riscul care apare, în această beatitudine a popularităţii, e ca popularizatorul filosofiei să fie confundat cu Filosoful.

Filosoful propriu-zis ne apare ca un arheolog şi modelator al mentalităţilor, ca un paznic la farul marilor viziuni despre existenţă, ce configurează „spiritul unei epoci". Munca sa constă în efortul critic de a dezvălui, justifica ori disloca *presupoziţiile* ce întemeiază diferitele modele de raţionalitate, el fiind principalul actor în efortul de elucidare a propriei noastre condiţii ca fiinţe culturale.

BIBLIOGRAFIE:

1. V. Mureşan (ed), *Între Wittgenstein şi Heidegger*, Editura Alternative, Bucureşti, 1998.
2. J. Hersch, *Mirarea filosofică*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994.
3. W. Weischedel, *Pe scara din dos a filosofiei*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1999.
4. T. Nagel, *Oare ce înseamnă toate astea?* Editura All, Bucureşti, 1994.
5. A. Miroiu, *Filosofia fără haine de gală*, Editura All, Bucureşti, 1998.
6. J. Russ, *Metodele în filosofie*, Editura Univers enciclopedic, Bucureşti, 1999.
7. P. McInerney, *Introducere în filosofie*, Editura Lider, Bucureşti, 1992.

Cuprins

Cuvînt înainte 5

1. Vocabular filosofic preliminar 7
2. Presocraticii şi etimologia cuvîntului *philosophia* 19
3. Platon şi sensul termenului *idea* 29
4. Aristotel şi destinul metafizicii 41
5. Toma din Aquino şi sensul frumosului 51
6. Kant şi imperativul categoric 59
7. Nietzsche şi paradigma pathogonică a filosofiei 71
8. Heidegger sau recuperarea „fiinţei" 81
9. Wittgenstein şi filosofia analitică 93
10. Ce este filosofia? 103

Cartea se adresează tuturor celor ce vor să se iniţieze în filosofie, ea oferind un succint şi accesibil parcurs istoric al domeniului, combinat cu unul tematic.

Poate fi utilă mai ales elevilor din toate clasele de liceu care au drept curs opţional sau obligatoriu filosofia.

VALENTIN MUREŞAN este profesor de filosofie şi decan al Facultăţii de Filosofie a Universităţii din Bucureşti. A publicat: *Valorile şi criteriile eficienţei* (1986), *Apusul unei filosofii* (premiul Academiei Române, 1995), *Evoluţie şi progres în ştiinţă* (1996), *Forma dreptăţii în „Republica" lui Platon* (1999). A editat: *Valorile şi adevărul moral* (1995), *Filosofia morală britanică* (împreună cu Alan Montefiore, 1998), *Între Wittgenstein şi Heidegger* (1999).

ISBN 973-98617-9-2